No primeiro texto desta obra, Abensour critica o par conceitual ossificado por uma certa tradição marxista de ciência / ideologia, buscando uma nova interpretação da crítica de Marx da utopia. Em seguida vem um ensaio sobre a *Utopia* de T. More, no qual propõe a interpretação da utopia clássica como artifício e simulacro. Segue-se um texto que tem como tema central Pierre Leroux, colocando-nos diante das questões relativas à utopia e à Revolução de 1789, "origem" do projeto político moderno. Os dois últimos textos tratam respectivamente de uma versão da utopia no interior do marxismo na figura de W. Morris e de uma reflexão sobre os avatares recentes do pensamento utópico, através da fascinação exercida por Blanqui sobre Benjamin, uma das fontes a partir das quais se coloca a interrogação sobre o novo espírito utópico.

Abensour é professor da Universidade de Reims e atual presidente do Collège International de Philosophie, em Paris.

O NOVO ESPÍRITO UTÓPICO

Miguel Abensour

...bensour

O NOVO ESPÍRITO UTÓPICO

EDITORA DA
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
UNICAMP

MIGUEL ABENSOUR

O NOVO ESPÍRITO UTÓPICO

URIAS ARANTES
(Org.)

Tradução:

Claudio Stieltjes
Lucy R. de Moura
Lygia Watanabe
Urias Arantes

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA CENTRAL – UNICAMP

Ab36n

Abensour, Miguel
O novo espírito utópico / Miguel Abensour; Urias Arantes (organizador); tradutores Claudio Stieltjes ... [et al.] --- Campinas : Editora da UNICAMP, 1990.
(Coleção Repertórios)

Tradução de: Le nouvel esprit utopique.

1. Utopias – 2. Ciência política. I. Arantes, Urias. II. Título.

ISBN 85-268-0158-9 19. CDD- 321.07

Índice para catálogo sistemático:

1. Utopias: Ciência e política 321.07

Coleção Repertórios

Projeto gráfico
Camila Cesarino Costa
Eliana Kestenbaum

Editoração
Sandra Vieira Alves

Preparação
Niuza Maria Gonçalves

são
ıa Pio Romera
'ampaio Villac

0
Unicamp
Rua Cecílio Feltrin, 253
Cidade Universitária – Barão Geraldo
CEP 13083 – Campinas – SP – Brasil
Tel.: (0192) 39.3157

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Os textos reunidos neste volume constituem parte da reflexão filosófico-política de Miguel Abensour centrada na utopia. Não parece que essa noção central do pensamento político ocidental tenha jamais merecido entre nós uma atenção particular. É a razão por que o nome e os textos de Abensour são conhecidos no Brasil apenas de um pequeno grupo de pessoas. Nosso objetivo é oferecer a um público mais amplo alguns signos de um trabalho de pensamento altamente original e provocador, assim como sugerir que a interrogação da utopia nos reconduz às questões fundamentais — às questões dos fundamentos — da vida em comum dos homens.

O critério que guiou a escolha dos textos foi o seguinte: apresentado o texto-programa ("A história da utopia e o destino de sua crítica"), os textos seguintes mostram em que sentido e de que forma algumas das dimensões do projeto original foram efetivamente desenvolvidas, sem deixar de sugerir uma inflexão significativa em relação à primeira proposta. É óbvio que as dimensões se sobrepõem nos mesmos textos e que cada um deles pode (e exige) ser lido em outro registro; mas isso não invalida a escolha feita. O segundo texto sugere com grande

riqueza de detalhes e de argúcia a "técnica" de leitura do texto utópico, refletindo igualmente sobre o sentido filosófico e político da via "oblíqua". O texto sobre Pierre Leroux indica em sua densidade o poder da utopia em abrir domínios de reflexão que permanecem freqüentemente ocultos sob a asserção tranqüilizadora de que podemos pelo menos fixar definitivamente os limites de nossas questões. Já a análise da obra morrissiana revela a força de demolição e de renovação de que a utopia é portadora. O ensaio sobre Benjamin e Blanqui, por fim, convida a meditar sobre o sentido da Revolução, retomando assim a questão inicial e explorando o seu sem-fundo.

Redigidos ao longo de mais de dez anos, estes ensaios não poderiam deixar de expressar um movimento no qual o pensamento se perde e se reconhece a si mesmo. Com efeito, acompanhamos uma espécie de perda de algumas certezas iniciais. Não é aqui o lugar de questionar mais de perto essa inflexão; gostaria no entanto de indicar o que me parece ser seu sentido mais geral. Confrontados com o projeto inicial, os ensaios sugerem um alargamento crescente do território a ser explorado, um aprofundamento das questões que vai de par com uma afinação do discurso e um refinamento da análise. Curiosamente, a reflexão parece assim se aproximar dos enigmas mais essenciais, sem que jamais passe para segundo plano o desejo maior de liberdade.

Se tal descrição é correta, esses ensaios nos convidam a reformular nossas perplexidades sem com isso esquecer suas dimensões mais abissais. Eles talvez ofereçam a lição política fundamental de que é preciso um sólido princípio de realidade para ser sensível à utopia. Exatamente o oposto daquilo que um pensamento ossificado nos ensinou até hoje.

Campinas, outubro de 1989.
Urias Corrêa Arantes

1

A HISTÓRIA DA UTOPIA E O DESTINO DE SUA CRÍTICA *

Ver-se-á então que há muito tempo o mundo possui o sonho de uma coisa da qual lhe falta a consciência para possuí-la realmente. Ver-se-á que não se trata de traçar uma grande linha entre o passado e o futuro mas de realizar as idéias do passado. Ver-se-á enfim que a humanidade não inicia uma nova tarefa mas realiza seu velho trabalho com conhecimento de causa.

K. Marx, *Carta a Ruge*, setembro de 1843.

Há enunciados que funcionam como verdadeiras instituições. A propósito do corte leninista, F. Guattari assinalava recentemente a existência de tais formações que se solidificaram e se separaram definitivamente das situações enunciadoras. "Colocados em posição de enunciados dominantes, sua função tendeu em seguida a dominar qualquer enunciação em ruptura" [1].

* Redigido em fins de 1971 e início de 1972, este texto é apenas a primeira parte de um conjunto mais amplo, cuja ambição é propor um modelo de interpretação diferente daquele da problemática clássica

A oposição do "socialismo científico" ao "socialismo utópico" é um desses significantes fundamentais que marcam um corte importante. Ainda que certos signos anunciem que esse mito da separação radical tende a se fragilizar, ele ainda constitui um mecanismo eficaz de rejeição que marca fortemente nosso período histórico. Tanto mais que todas as forças conservadoras, para além das diferenças políticas, retomam pouco a pouco o mesmo refrão dos publicistas burgueses dos anos 1840: Guerra à utopia! E não bastam alguns apelos de natureza encantatória para vencer esses obstáculos, pois aquilo que não passa freqüentemente de uma "verdadeira papinha do coração" apenas consolida o muro e reforça a divisão em dois campos.

---

e de modo que a operação crítica efetuada por Marx e Engels em relação às utopias apareça como um duplo resgate por transferência (*transfert*): resgate da orientação utópica para o futuro e resgate da tendência à alteridade. A teoria de Marx não é o lugar onde vem extinguir-se a energia utópica para ceder lugar à ciência, mas o lugar onde se opera um transcrescimento da utopia socialista-comunista no sentido do conhecimento crítico. Marx não é o coveiro da utopia: ele retomou e colocou sua energia em outro nível, projetando-a no movimento real do comunismo, "princípio energético do futuro próximo". Essa via estreita implica um desvio passando pelos fundamentos ontológicos do comunismo de Marx e exige, ainda mais, que se evite o perigo de uma nova ortodoxia *in statu nascendi*. Mostrar que Marx efetuou um resgate por transferência das utopias não é, mais uma vez, tentar salvar Marx? Não é reafirmar a idéia não-criticada de que a teoria de Marx compreende necessariamente "as formas inferiores do socialismo"? Ora, Marx não resume a tradição socialista, mas a tradição socialista engloba Marx. Se admitimos a hipótese do resgate por transferência, devemos examinar até que ponto esse resgate não se acompanhou de uma perda da energia utópica, de uma repressão, em nome de uma nova forma de racionalidade, das virtualidades criadoras do movimento utópico, verdadeiro descentramento da razão clássica.

Nesse ponto de nosso trabalho, pode-se presumir que o próprio desejo de colocar a questão das relações entre comunismo crítico e utopia não é estranho ao desejo de colocar ulteriormente em questão o trabalho crítico efetuado por Marx e Engels em relação às utopias.

Encontramos claramente nessa oposição as características indicadas por Guattari:

— o lugar de nascimento. A ruptura de princípio consumada pelo confronto algo teatral de Marx e Weitling em Bruxelas, em março de 1846. E o grito final de Marx: "A ignorância nunca ajudou ninguém!"
— a repetição ao infinito no interior dos diferentes partidos que invocaram ou invocam Marx. Um estilo "científico" nasceu, e o rótulo "socialismo utópico" ou "regressão ao utopismo", arma terrivelmente eficaz, serviu para condenar as mais diferentes tendências de oposição. Por uma ironia da história, essa condenação da utopia voltou-se mesmo contra Marx, em particular nas mãos de Bernstein e G. Sorel [2].
— a criação de um campo de inércia cujo efeito foi o de reprimir as tentativas de sair do campo da oposição clássica.
— a institucionalização do corte. Só queremos por testemunha a publicação recente de uma escolha de artigos e de discursos de Lenine (Edition du Progrès, Moscou), com o título de *Socialismo Utópico e Socialismo Científico*.

Não que certas interpretações revolucionárias não tenham tentado reexaminar o debate e recolocar em questão esse significante fundamental. Aqui é preciso contar com todas as tentativas práticas e teóricas do Novo Espírito Utópico. Mas essas tentativas, saídas de correntes marginais — e por essa razão silenciadas ou deformadas — feitas além disso em ordem dispersa, de uma forma mais afirmativa do que demonstrativa, não conseguiram derrotar o mito da separação radical. É preciso ainda levar em conta a tendência antiutópica de nosso tempo "unidimensional", e não bastam algumas homenagens prestadas à utopia — a maioria consistindo de tentativas de investimento da radicalidade da utopia — para diminuir-lhe a energia. Parece portanto necessário que o debate seja reaberto. Para tanto, nos limitaremos aqui a tomar em consideração três séries de

fatos que tendem a desconstruir inteiramente a problemática clássica:

— o desconhecimento do lugar e da significação exatas da crítica à utopia em Marx e Engels. Ao termo de um primeiro exame, será conveniente substituir o par ciência/utopia pela distinção que funda a matriz crítica, a saber: a oposição revolução radical/revolução parcial.
— a atribuição implícita de um monopólio da crítica à utopia a Marx e Engels cujo efeito é o de apagar a distância entre os discursos deles e os discursos críticos burgueses contemporâneos.
— uma concepção evolucionista e antidialética da história da utopia que cessa seu movimento com o fracasso da Revolução de 1848.

Restituir seu sentido específico à crítica marxiana da utopia, restituir-lhe sua inserção histórica, em resumo devolver-lhe seu gume revolucionário, restituir enfim à própria utopia sua verdadeira dimensão histórica: esse será o nosso programa.

1. Marx, Engels e a questão da utopia

Classicamente só se leva em conta dois grandes textos para avaliar a crítica da utopia em Marx e Engels: a seção 3 da terceira parte do *Manifesto Comunista*, "O Socialismo e o Comunismo Crítico-utópicos", e o opúsculo de Engels, *Socialismo Utópico e Socialismo Científico* (1880). Ora, na obra de Marx e de Engels há uma quantidade de fragmentos, de observações dispersas ou mesmo textos inteiros relativos à crítica da utopia. Que relação instaurar entre esses tipos de textos?

Escritos em períodos diferentes e bastante distantes no tempo, o *Manifesto Comunista* e *Socialismo Utópico e Socialismo Científico* não deixam de inspirar ao intérprete a tentação de

confrontá-los. Com efeito é sedutor e fácil retirar da comparação desses dois textos uma crítica invariante da utopia. O método consiste, então, em apreciar como as teses extraídas foram anunciadas ou preparadas em textos anteriores ao primeiro texto, retomadas ou confirmadas em textos intermediários e definitivamente consagradas no segundo texto. Muitos cederam a essa tentação. Esse método, próximo da exegese, produtor de um comentário repetitivo e estéril, apresenta os inconvenientes do leito de Procusto (como toda empresa que visa mais a afirmar ou confirmar a ortodoxia que a prosseguir um trabalho teórico): isto é, num primeiro momento a localização e a escolha dos textos considerados puros e essenciais e, no segundo momento, a seleção, a redução e o afastamento de outros textos a partir das normas assim encontradas, eliminando-se necessariamente as virtualidades de que esses textos são portadores e, de modo mais geral, todo elemento, toda significação lateral que não concorde com as normas arbitrariamente estabelecidas.

Esse método evidentemente não atribui grande importância ao ponto de vista dialético. Ele faz abstração descuidada do desenvolvimento da teoria — no sentido do progresso mas também da regressão — e se proíbe de considerar as teses examinadas como estando condicionadas pela totalidade do processo histórico e social do qual elas são expressão.

Além disso, convém interrogar a natureza desses textos. Trata-se, não no sentido pejorativo do termo, de escritos de propaganda. Trazem as conclusões de uma longa viagem teórica sem indicar o itinerário nem a complexidade do caminho percorrido [3].

Isso é particularmente importante para o *Manifesto Comunista* que se situa no ponto de chegada do período 1843-1848, período privilegiado quanto às relações do comunismo crítico e da utopia.

Desse modo, em lugar de extrair um conjunto de teses do *Manifesto,* parece mais frutífero refazer o caminho teórico que conduziu Marx e Engels ao *Manifesto.* Condensação, cristalização de um trabalho teórico e político extremamente complexo, o *Manifesto Comunista* não pode ser objeto de uma leitura imediata. Trata-se menos de retirar dele teses a propósito da literatura socialista e comunista e mais de "desenvolvê-las", desdobrá-las e descobrir ao mesmo tempo suas pressuposições e prolongamentos. O próprio Marx preconiza o recurso a um tal método em passagem fundamental de *Herr Vogt* (Londres, 1860). Texto essencial, com efeito, Marx reconhece aí inicialmente a complexidade da crítica às utopias e que, em conseqüência, o capítulo do *Manifesto Comunista* que lhe é consagrado fornece apenas as conclusões de um longo e difícil trabalho teórico. Marx indica igualmente os desvios que devem ser feitos, a passagem pelas obras teóricas, principalmente *Miséria da Filosofia,* e os princípios de leitura a serem praticados, em particular nesse caso a consideração de problemas que, de modo imediato, parecem não ter relação com a crítica às utopias. Marx insiste por fim sobre o duplo movimento dessa crítica: recusa de colocar em vigor um novo sistema utópico, mas intervenção com conhecimento de causa no processo de perturbação histórica que se dá na sociedade. "Techow 'imagina' que compus um 'catecismo do proletário'. Ele está falando do *Manifesto,* onde o utopismo socialista e crítico de toda espécie é criticado e, se Techow quiser, 'ridicularizado'. Mas nada disso foi tão simples quanto ele imagina; exigiu ao contrário uma boa dose de trabalho, como ele pode ver em minha brochura contra Proudhon: *Miséria da Filosofia* (1847). Techow 'imagina', além disso, que 'talhei um sistema', enquanto que eu, exatamente ao contrário, mesmo no *Manifesto* que é diretamente dirigido aos operários, rejeitei todos os sistemas e coloquei no lugar deles 'o exame crítico das condições da marcha e dos resultados gerais

do movimento social real'. Mas um tal exame não pode ser repetido maquinalmente nem pode ser talhado como uma cartucheira" [4].

Convém portanto submeter o *Manifesto Comunista* e o opúsculo de Engels a uma dupla leitura. Essa dupla leitura implica dois procedimentos distintos: de um lado, reinserção dos dois textos, escritos políticos de forma popular, no conjunto dos textos que tratam explicitamente da crítica da utopia; de outro lado, relacionamento sistemático da crítica marxiana da utopia com a integralidade da teoria de Marx e com o ponto de vista que a funda: o comunismo. Sendo essa superposição praticada entre esses diversos tipos de textos, o que resta da oposição clássica entre o "socialismo utópico" e o "socialismo científico"?

Se nos ativermos ao período principal para o problema que nos ocupa, o desvio pode e deve se efetuar através de outros textos, além de *Miséria da Filosofia.* Citemos os principais: *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, A Questão Judia, Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, Introdução,* a *Carta-programa a Ruge* (setembro de 1843), o importantíssimo artigo de Engels publicado no periódico owenista, *The New Moral World*: *Progresso da Reforma Social sobre o Continente* (outubro-novembro de 1843).

— Nos *Manuscritos de 1844,* o terceiro manuscrito, *Propriedade Privada e Comunismo, Estádios de Desenvolvimento das Concepções Comunistas, O Comunismo Grosseiro e Igualitário, o Comunismo enquanto Socialismo.*

— *Notas de Leitura* (1844).

— As *Glosas Marginais Críticas ao Artigo "O Rei de Prússia e a Reforma Social,* por um Prussiano" (1844).

— *A Santa Família,* em particular o capítulo VIII.

— *A Ideologia Alemã.*

— *A Circular contra Kriege* (1846).

— O artigo de F. Engels, "Os Verdadeiros Socialistas" (1847).
— *A Crítica Moralizante e a Moral Crítica* (1847).
— *Os Princípios do Comunismo*, de F. Engels.
— E numerosos artigos da *Nova Gazeta Renana*.

A leitura desse conjunto de textos mostra que, ao contrário do que imaginava Techow e depois dele muitos intérpretes, epígonos ou não, a problemática crítica das utopias não é simples de nenhum ponto de vista: nem em sua gênese, nem em suas pressuposições, nem em seus efeitos.

O trabalho exigido por essa crítica não é nada menos do que a produção no curso e por ocasião de diversas lutas teóricas e políticas, de uma nova teoria da revolução social. Não se pode dissociar a crítica das utopias da constituição do comunismo crítico. O comunismo crítico nasceu também do "tratamento" crítico ao qual Marx e Engels submeteram as utopias socialistas-comunistas. É preciso não se deixar impressionar pelo confronto dramático Marx-Weitling. Os intérpretes representam freqüentemente demais Marx, crítiço da utopia, como uma espécie de Júpiter furioso que fulmina em nome da "ciência" a coorte dos utopistas sonhadores, belas almas, um pouco pálidos, que pronunciam frases sentimentais e vagas sobre a humanidade e a comunhão dos seres. Convém romper com essa imagem do poderoso Marx contra Weitling, o utopista quase feminino. Essa ruptura é tanto mais necessária, que a definição crítica da utopia, cuja forma está presente desde 1842, não é fruto de uma iluminação súbita enviada pelo *daimon* de Marx, uma noite ao pé do fogo. Produto de um longo caminho teórico e político, mas também da descoberta dos escritos socialistas franceses e ingleses, contemporânea da elaboração progressiva de uma nova práxis revolucionária, a crítica da utopia se situa no ponto de chegada de uma revolução teórica real: a produção de uma teoria da história. Assim, a crítica da utopia em Marx está longe de ser a crítica de um pensador totalmente exterior

ao objeto considerado; ela é antes a crítica de um certo número de projetos aos quais Marx aderiu integralmente ou que em certo momento exerceram sobre ele uma real sedução. Em 1846, Marx rompeu com Weitling; pouco antes, o comunismo "maciço" de Weitling, "início literário enorme e brilhante dos operários alemães", contribuiu para a elaboração do comunismo crítico [5]. Trata-se portanto de uma crítica ao mesmo tempo interna e externa, cujo sentido só pode ser constituído em relação com o desenvolvimento global daquele que a enuncia. A crítica às utopias, crítica real, não é um problema anexo ou lateral. Verdadeira *Bildung*, ela está no coração da teoria de Marx. Compreender sua exata medida implica necessariamente uma interpretação geral da teoria.

Para quem aceita refazer com Marx e Engels o caminho para a verdade — e o caminho para a verdade faz parte da verdade tanto quanto o resultado — o resultado aparece sob uma nova luz, como uma verdade de algum modo viva. Despojado de sua generalidade fria, enriquecido pelos múltiplos desvios, pelas novas determinações, o resultado ligado à totalidade da teoria não se deixa mais manipular conforme a oportunidade política. Ele oferece uma resistência muito mais eficaz a toda tentativa de fazer da ciência uma nova hipótese contra o desenvolvimento do movimento real.

Refazer esse caminho é tanto mais importante, que a pesquisa filosófica original que ajudou a produzir a crítica das utopias desapareceu. Só subsiste a máquina significante ciência/utopia. O referente, as próprias categorias da crítica sofreram uma transformação: seguiu-se uma modificação do conteúdo da crítica das utopias. A forma mais extremada disso é a redução de uma crítica teórica a um ponto de vista organizacional.

Acrescentemos que essa crítica supunha um conhecimento extenso dos grandes utopistas. Ora, a degradação dessa crítica teórica real em enunciado ritualista, em linguagem de exclusão

na mão de aparelhos políticos, teve por efeito tornar esse conhecimento praticamente impossível. A crítica das utopias, portanto, tornou-se rapidamente incompreensível. Além mesmo da manobra política deliberada, os marxistas clássicos se contentaram de repetir, sob o alto patrocínio da ciência, essa crítica sem se colocar a questão de seu verdadeiro alcance e o que poderia ser uma crítica "à altura" do objeto criticado. A crítica de Marx a Hegel sofreu o mesmo destino durante muito tempo. Em 1870, um dirigente da social-democracia alemã, Wilhelm Liebknecht, recebeu uma advertência de Marx e Engels por ter ousado maltratar Hegel. A crítica contemporânea das utopias é mais ou menos para as grandes utopias o que W. Liebknecht era para Hegel: um cachorrinho ao pé de uma montanha. Pode-se desejar que o reflorescimento dos estudos sobre a utopia chegue a um novo exame das relações entre Marx e a utopia socialista-comunista, assim como o reflorescimento dos estudos hegelianos, desde o início do século, conduziu a uma nova abordagem das relações de Marx com o sistema de Hegel.

Uma das primeiras interrogações levantadas por essa leitura é nem mais nem menos a dúvida sobre a própria existência do significante fundamental: o par antinômico utopia/ciência. Durante o período de produção da teoria, a oposição não é nunca enunciada enquanto tal. Na *Santa Família,* Marx emprega a qualificação de "científico" duas vezes.

Uma primeira vez ele a aplica à obra de Proudhon, *O que é a Propriedade?* [6].

> *Proudhon não escreve apenas no interesse dos proletários: ele mesmo é proletário, operário. Sua obra é um manifesto científico do proletariado francês, razão pela qual ela se reveste de uma significação totalmente diferente da elucubração literária de um crítico qualquer.*

Não parece que um ponto de vista exclusivamente epistemológico determine essa qualificação elogiosa. Nesse terreno o julgamento de Marx é muito mais nuançado; ele já está bem ciente dos limites da crítica proudhoniana. Primeira crítica de uma ciência, a obra de Proudhon é necessariamente prisioneira de certas pressuposições da ciência que ela combate, como Marx o demonstra. Proudhon critica a economia política do ponto de vista da economia política, e o direito, do ponto de vista do direito. Submetendo a hipótese de base da economia política, a propriedade privada, a um exame crítico, Proudhon revolucionou a economia política, realizou "um grande progresso científico" e tornou possível "uma verdadeira ciência da economia política". Mas não considerando o salário, o comércio, o valor etc. como formas diferentes da propriedade privada, Proudhon permanece aquém da crítica de Engels (*Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie*) (1844).

"A obra de Proudhon está assim cientificamente ultrapassada pela crítica da economia política, inclusive da economia política tal como ela aparece na concepção de Proudhon..." [7]

"Científico" parece então referir-se ao exame crítico ao qual Proudhon submeteu a hipótese de base da economia política, mas ainda mais à adequação de seu ponto de vista àquele do proletariado. *O que é a Propriedade?* é o manifesto científico do proletariado francês enquanto expressão de um interesse histórico real, interesse da massa que conduz à crise, oposto a um interesse abstrato e fabricado, como é o da *Crítica.* E em 1846, em carta a Annenkov a respeito de Proudhon, Marx recorre ao mesmo emprego do qualificativo "científico". Esse termo designa ainda a adequação de uma produção teórica ao ponto de vista de uma classe destinada a exercer um papel importante no movimento de autocrítica da sociedade moderna.

"... o senhor Proudhon tem o mérito de ser o intérprete científico da pequena-burguesia francesa, o que é um mérito

real, porque a pequena-burguesia fará parte integrante de todas as revoluções sociais que se preparam" [8].

Uma segunda vez Marx aplica a qualificação de "científico" aos comunistas materialistas franceses. Esses têm, aos olhos de Marx, o mérito de retomar a teoria materialista em seu mais alto nível de desenvolvimento e de estabelecer desse modo relações entre o materialismo francês e o comunismo.

"Os comunistas franceses mais científicos, Dézamy, Gay etc., desenvolvem, como Owen, a doutrina do materialismo enquanto doutrina do humanismo real e base lógica do comunismo" [9]. Cabet, ao contrário e a despeito dos ataques de Fourier contra os sistemas morais tradicionais das paixões, persistia em edificar Icária sobre a base da abnegação. Dézamy criticara vivamente esse aspecto sobrevivente [10]. Fundando seu sistema comunista sobre uma teoria das necessidades, ele havia escrito um anti-Cabet para indicar as contradições e as fraquezas do Cabet teórico.

É verdade que se encontra a expressão "socialismo científico" sob a pena de F. Engels em um capítulo de *A Ideologia Alemã*. No entanto aí não se faz nenhuma oposição em relação à utopia ou ao socialismo utópico. E a formulação é tanto mais ambígua, que ela aparece para retomar uma frase do adversário Grün [11].

Se nos ativermos aos enunciados de Marx e Engels, a oposição se situa em outro terreno. Desde 1843, em um texto fundamental, a matriz crítica da utopia é descoberta e formulada. No próprio movimento de recusa da utopia democrática, da utopia *política* — a forma burguesa da emancipação — define-se o ponto de vista crítico. Marx coloca um ponto final à utopia da burguesia enquanto classe revolucionária; em resumo, ao projeto do Estado moderno. Ao mesmo tempo enuncia a distinção cardinal revolução parcial/revolução total. A utopia está do lado da utopia parcial, a emancipação humana, do lado da

revolução radical. "Não é a revolução radical, a emancipação geral humana que é um sonho utópico para a Alemanha, mas antes a revolução parcial, a revolução somente política, que deixe em pé os alicerces da casa" [12].

Por aí passa um eixo fundamental da crítica das utopias. Essa distinção se aplicará a diferentes objetos, se enriquecerá de múltiplos conteúdos. Ela constitui uma das invariantes da teoria radical.

Está aí o lugar do corte original e não no par utopia/ciência. A ciência também pode estar do lado da revolução parcial e, diz Marx, em primeiro lugar a ciência dos utopistas. A ciência social arruína, mata a utopia. Em lugar de erigir a utopia como contratipo da ciência, Marx denuncia essa tara congênita da utopia que é a cientificidade. Daí vem a oposição entre dois tipos de ciência: a ciência doutrinária e a ciência revolucionária. Dois textos são fundamentais a esse respeito:

— na *Miséria da Filosofia* [13]:

Do mesmo modo que os economistas são os representantes científicos da classe burguesa, assim também os socialistas e os comunistas são os teóricos da classe proletária. Enquanto o proletariado ainda não está bastante desenvolvido para se constituir em classe, enquanto, em conseqüência, a própria luta do proletariado contra a burguesia não tem ainda um caráter político e que as forças produtivas não estão ainda suficientemente desenvolvidas no seio da própria burguesia para deixar entrever as condições materiais necessárias para a liberação do proletariado e para a formação de uma sociedade nova, esses teóricos não passam de utopistas que, para remediar as necessidades das classes oprimidas, improvisam sistemas e correm atrás de uma ciência regeneradora. Mas, à medida que

a história avança, e com ela a luta do proletariado se desenha mais claramente, eles não precisam mais procurar a ciência em seu espírito; basta que percebam o que se passa diante dos olhos e se tornem seu instrumento. Enquanto procuram a ciência e só fazem sistemas, enquanto estão no início da luta, eles vêem na miséria apenas a miséria, sem ver seu aspecto revolucionário, subversivo, que subverte a sociedade antiga. A partir desse momento, a ciência produzida pelo movimento histórico, e se associando a ele em pleno conhecimento de causa, deixou de ser doutrinária para tornar-se revolucionária.

— e ainda a propósito de Proudhon em 5 de agosto de 1848, na *Nova Gazeta Renana* [14]:

O senhor Proudhon se põe então a caracterizar seu sistema de impostos e torna-se 'científico'. Esta ciência que mostrou a cada vez o lado fraco do senhor Proudhon, torna-se justamente nessa Câmara limitada seu lado forte, dando-lhe a audácia de combater com sua "ciência" pura e límpida a ciência financeira turva do senhor Thiers... O que criticamos em Proudhon foi a "ciência utópica" com a qual quis anular a oposição entre capital e trabalho, entre proletariado e burguesia. Voltaremos a falar disso. Todo seu sistema bancário, todo seu sistema de troca de produtos nada mais é do que uma ilusão pequeno-burguesa.

É também a falta de uma teoria da história — falta aliás que precisa ser nuançada — que constitui a "fraqueza" das outras formas de socialismo ou de comunismo, e não a falta de um modelo científico. Nós só conhecemos uma única ciência: a ciência da história, afirmam, com efeito, Marx e Engels na

Ideologia Alemã. É portanto com razão que G. Debord realça a cientificidade das correntes utópicas do socialismo para fazer com que a crítica incida sobre a recusa da história [15].

A teoria da história é a ponte que Marx e Engels lançaram entre o comunismo crítico-utópico e o comunismo crítico [16]. Não se está autorizado, no entanto, a deduzir daí que, feita a passagem, a ponte foi cortada. É importante retornar à distinção exata que Marx e Engels formularam diversas vezes (*Os Verdadeiros Socialistas, A Crítica Moralizante da Moral Crítica, O Manifesto Comunista, Revelações sobre o Processo dos Comunistas de Colônia, Algumas Palavras sobre a História da Liga dos Comunistas*): a saber, a distinção entre comunismo crítico-utópico e comunismo crítico. A expressão "comunismo crítico" é certamente obscura e não se presta a discursos em praça pública. Mas nós sabemos muito bem que se começamos cedendo sobre as palavras acabamos por ceder sobre as coisas. Abandonemos ao entendimento e aos servidores da tradição a máquina significante ciência/utopia. Ela convém perfeitamente àqueles que não temem os pensamentos enrijecidos. "Comunismo crítico", por seu esoterismo mesmo, resiste melhor a qualquer processo de petrificação e de institucionalização de uma época que não cultiva a crítica. Nós sabemos, depois de Hegel, que é preciso não fazer nunca as pazes com o dogma.

Há um texto, é verdade, que enuncia claramente a oposição da utopia à ciência. O seu autor não é Marx mas Augusto Comte, no momento de uma ruptura sintomática com os saint-simonistas em 1832 [17]:

Em lugar de longos e difíceis estudos preliminares sobre os ramos fundamentais da filosofia natural de que precisa absolutamente meu modo de proceder em ciência social; em lugar das meditações penosas e das pesquisas profundas que ele exige sobre as leis dos fenômenos políticos, é muito mais simples e mais expedi-

tivo entregar-se às vagas utopias, nas quais nenhuma condição científica põe termo ao esforço de uma imaginação ligada.

Não há nada de semelhante a essa declaração do fundador do positivismo em Marx. Que nos baste indicar aqui que sobre a questão da ciência, mais ainda que sobre outros pontos, a pesquisa filosófica original produtora da crítica das utopias desapareceu. Para quem deseja suspender esse esquecimento, aparece que o significante fundamental socialismo utópico/socialismo científico repousa sobre uma confusão histórica e teórica próxima da mistificação.

2. A crítica burguesa e sua inversão pela crítica radical

Existe uma ruptura total entre a crítica da utopia feita do ponto de vista da classe dominante, ou crítica de direito, e a crítica de esquerda, fundada sobre o conhecimento. Banalidade, dir-se-á. Talvez, mas banalidade aos olhos de quem? Para Marx, Engels ou Blanqui — ou qualquer outro revolucionário do século XIX, sem dúvida nenhuma; mas acontece o mesmo com nossos contemporâneos? Mesmo correndo o risco da trivialidade, é melhor lembrar com insistência essa banalidade de base.

Essa lembrança é tanto mais importante, que aos olhos dos adeptos da tese clássica pareceria que Marx e Engels tiveram, em seu tempo, o monopólio da crítica da utopia. De um ponto de vista histórico, tal afirmação é totalmente inexata: eles não tiveram o monopólio nem, o que é mais importante, a iniciativa da crítica. Na história das utopias sociais, o século XIX se distingue por uma verdadeira explosão utópica e também pela produção de um discurso múltiplo e complexo sobre a utopia emitido tanto pelos defensores da ordem existente quanto por seus adversários. Discurso freqüentemente opaco, em que por

detrás das banalidades do senso comum e do apelo às verdades eternas pode-se ler os medos burgueses, mas discurso às vezes flamejante, que sabe e diz a força das "armas alegóricas" para incitar os oprimidos a construir a cidade futura. Esse discurso é ignorado pelos intérpretes. A celebridade da crítica de Marx e de Engels não deve ocultar a existência dele. Com efeito, esse discurso não deixa de colocar uma questão fundamental: Qual é a situação da crítica de Marx no campo ideológico da época? Qual é a orientação e a conotação específica do conceito de utopia no texto de Marx e Engels? Quais são suas propriedades de posição, seu tipo de participação ou de não-participação no campo cultural contemporâneo? Em resumo: Marx participa do inconsciente cultural de sua época, ou sua crítica está em ruptura com o explícito e, mais ainda, com o impensado desse discurso?

Uma primeira resposta global é possível. Historicamente, com efeito, produziu-se uma inversão radical do conceito de utopia. Saído originalmente da crítica reacionária — e Blanqui responde a todos os procuradores-gerais do mundo que denunciam os "cavaleiros do impossível" e "as utopias culpadas": "Não há utopistas na acepção exagerada da palavra" — esse conceito foi retomado e desviado de seu emprego original pela crítica de esquerda. O mesmo Blanqui confessa várias vezes suas reticências em face das utopias. Entre as duas asserções, que aconteceu? Esse é o problema fundamental.

Oculta-se, ignora-se, finge-se ignorar completamente essa inversão, ou então, advertidos de sua existência, evita-se mostrá-la em toda sua amplitude e efeitos. Nesse último caso, o mais freqüente, a imprecisão ideológica do conceito de utopia ao qual se refere tem como conseqüência a abertura do debate sobre uma base equívoca; o conceito é mesmo contaminado e aparecem no seio de uma crítica que se afirma "de esquerda" argumentos que, reforçados, não seriam desautorizados por um crítico conservador.

Formou-se portanto nesse nível uma mistura impura, um verdadeiro nó de ambigüidades não fortuito mas resultante de uma certa história e de uma certa prática política que é preciso expor.

O que está em causa aqui é o conceito de utopia. Para determinar seu conteúdo convém sempre colocar a dupla questão: Quem fala? A quem se fala? Mas não basta essa precaução prévia; para resolver as ambigüidades desse conceito é importante que sua gênese seja descrita, ao longo do século XIX; é preciso detectar as orientações principais e medir bem o que está em jogo e o terreno do debate. Para tanto, voltemos a Karl Mannheim, ainda que o critério que ele propõe entre ideologia e utopia não seja satisfatório. Segundo esse intérprete, as classes sociais que representam a ordem social e cultural dominante experimentarão como realidade a estrutura das relações de que são suportes, enquanto que os grupos que tendem a inverter a ordem presente se orientarão no sentido dos primeiros movimentos da ordem social nova à qual aspiram. Segue-se que os representantes de uma ordem dada designarão como utópicas todas as concepções de existência que, de seu ponto de vista, não podem em princípio nunca se realizar. E como Mannheim insiste: "A própria maneira pela qual um conceito é definido e o matiz no qual é empregado encarna já até certo ponto um pré-julgamento quanto à realização da cadeia de idéias edificada sobre ele" [18]. Os defensores da ordem existente terão então uma propensão natural a confundir as fronteiras entre a utopia que visa a, por exemplo, negar as leis físicas intangíveis e aquela que tem como projeto a transformação de uma figura histórica dada. O próprio do pensamento conservador não é precisamente o apagamento da distinção entre natureza e história e a colocação do lado da natureza do que é de ordem histórica? Não há melhor procedimento para compor o mapa das impossibilidades humanas. Desse modo pode-se pretender que é tão utópico o desejo da primavera eterna quanto

o de ver abolida a propriedade privada. Inversamente, um adversário da ordem existente proporá um conceito mais estreito e preciso, pois cuida para que não se confundam os dois tipos de impossibilidade. Mannheim escolheu propositadamente um conceito estreito. H. Marcuse [19], por exemplo, toma o cuidado de dar uma definição bastante restritiva da utopia:

> *Pode-se igualmente ter por irrealizável o projeto de uma transformação social quando ele contradiz certas leis científicas — por exemplo, a idéia muito antiga de uma juventude eterna ou a idéia de retorno a uma suposta idade de ouro. Acredito que não se possa propriamente falar de utopia senão nesse sentido, isto é, quanto um projeto de transformação social contradiz leis científicas constatadas e constatáveis. Só um tal projeto é utópico em sentido estrito, quer dizer extra-histórico, ainda que esse extra-histórico tenha seu limite histórico.*

É portanto entre esses dois empregos, a aceitação ampla e a acepção estreita, é no interior desses pólos que o conceito se desenvolveu e tomou forma no século XIX. Convém notar, aliás, que a crítica liberal, na origem do conceito, uma vez que tenta esboçar uma "sociologia da utopia" e pesquisar as origens históricas do fenômeno, começou com um conceito relativamente preciso mesmo que, por razões de luta ideológica e dada a urgência dos problemas, ela tenha chegado rapidamente a uma verdadeira "noção-espantalho" que não demorou a se confundir com a de comunismo considerado como o inimigo real e a realizar a equação: a utopia é o comunismo, o comunismo é a utopia. No entanto, se não retivéssemos senão a estreiteza ou a tolerância da definição, não conseguiríamos sugerir o abismo que separa a crítica liberal-conservadora da crítica radical. Nesse nível devem entrar em linha de considera-

ção os pares de oposição e o conjunto do campo nocional: Em relação a qual outra noção se define a utopia? De que tipo de relação se trata, de uma relação de contradição, quiçá de exclusão, ou então de diferenciação ou de ultrapassamento? Em resumo, o nó de ambigüidades não poderá ser desfeito a menos que se consiga trazer à luz e reformular o mais claramente possível as problemáticas implícitas ou os sistemas de questões dos diferentes discursos sobre a utopia.

Entre 1830 e 1848, pode-se observar em França a constituição progressiva do que M. Foucault chama de uma história dos limites, sob a forma precisamente de uma crítica da utopia freqüentemente escrita numa perspectiva "patológica" e do lado da ordem dominante. De Blanqui *l'ainé* a A. Thiers, o sentido desse movimento é o da passagem de uma crítica liberal a uma crítica abertamente contra-revolucionária. A burguesia e seus publicistas, depois de ter admitido no primeiro momento o diálogo ou a confrontação — nos anos 1830 era ainda de bom-tom falar de utopia nos salões e se podia sustentar, sem renunciar ao credo liberal, que, se utopia demais era nefasto, um pouco de utopia podia ser útil, desde que ela fosse concreta ou realista — expulsam logo a utopia para a rua, do lado dos bárbaros e mesmo nos asilos psiquiátricos, fazendo saber àqueles tentados a levar as utopias a sério que a burguesia dispõe também da solução da questão social: a saber, a metralhadora. No curso da revolução de 1848, a linha divisória é traçada sem retorno e produz a oposição totalmente reificada entre realidade e utopia. A consagração é o envio da utopia para fora da sociedade burguesa. A utopia, sob todas as suas formas, é aquilo sobre o que se exerce a censura da classe dominante. Não é surpreendente que esse discurso freqüentemente obscuro tenha sido esquecido. O esquecimento necessário, a ocultação no mais profundo da memória de uma classe é o que caracteriza esse tipo de história. É preciso escrever também a história dessa linha divisória que recorda outras e pela qual a burguesia conquista

sua positividade, sua homogeneidade, e designa com um mesmo movimento de instauração e de rejeição aquilo que lhe é heterogêneo. É igualmente o período de elaboração da filosofia positivista e o reino oficial do ecletismo.

Ficará claro então que por ter reunido sob a mesma categoria, como o fizeram Blanqui *l'ainé*, Reybaud ou Sudre, a tríade utópica clássica (Saint-Simon, Fourier, Owen), Marx e Engels imprimiram um conteúdo e uma função radicalmente diferentes ao conceito de utopia. Aqui o conceito em questão não é somente estreito, restritivo; pela sua formulação, ele é outro. Pode-se já colocar como condição prévia de uma leitura rigorosa e pura de toda ambigüidade que a crítica de Auguste Blanqui ou a de Marx e Engels não se enunciam do ponto de vista da realidade ou da adaptação ao real, mas do ponto de vista da subversão da realidade existente, do ponto de vista da revolução que deve afetar a totalidade das esferas.

Segue-se que a diferença que a teoria revolucionária marca entre ela e a utopia não se enraíza no mesmo terreno que o corte que a sociedade burguesa instaura entre sua positividade e qualquer teoria ou prática sociais que ela designa como utopia. Nesse caso, estamos diante de uma censura do heterogêneo, de uma história dos limites; na hipótese da crítica revolucionária, trata-se de uma história das relações diferenciais, de uma história das fases do movimento e das formas do movimento social onde a utopia pode entrar como um momento. Ela pode mesmo exercer um papel como prática social ou política distinta, mas não fundamentalmente antagonista. Confundir esses dois tipos de crítica seria tão aberrante quanto confundir a crítica da filosofia que fizeram Marx e Engels com a crítica positivista da filosofia, sem ver que no caso de Auguste Comte, tratava-se de abdicar às pretensões críticas da filosofia com vistas à consolidação da ordem existente. Contrariamente para Marx e Engels, ultrapassar a filosofia significava algo de radicalmente outro, implicando a emergência de uma teoria revolucionária que teria

por missão ultrapassar a filosofia realizando-a, quer dizer operar a ultrapassagem e a transformação do conjunto da realidade social existente.

Quanto à crítica da utopia, portanto, a teoria revolucionária operou — em relação ao discurso anterior da classe dominante — a retomada de um conceito, retomada pela qual ela o transforma e explora seus efeitos no interior de uma problemática radicalmente heterogênea em relação àquela onde apareceu inicialmente essa crítica. Falta fazer a teoria dessa retomada e de suas conseqüências. O terreno do debate e os seus termos são diferentes: não se confronta mais, por exemplo, como para Blanqui *l'aîné*, a sociedade burguesa, a economia política e a utopia. Para este último, com efeito, a utopia tem como missão humanizar a economia política, corrigir sua unilateralidade e assegurar, assim, a evolução progressiva da sociedade burguesa para a pacificação das contradições. A história avançaria segundo um processo de banalização das utopias da véspera. Colocadas em valor essa retomada e essa inversão do conceito, descobre-se um novo campo de questões: põe-se o problema das relações entre a crítica da economia política e a intencionalidade positiva própria à utopia socialista-comunista, das relações entre a revolução radical e a utopia. Tenta-se definir a especificidade da utopia enquanto prática experimental do grupo ou como projeção imaginária da sociedade futura e aquilo que nesse sentido a distingue da previsão; em resumo, as relações do comunismo crítico com a utopia. Numa tal perspectiva, a utopia não aparece mais como o exterior da teoria revolucionária, e não se pode mais sustentar que o comunismo crítico significa pura e simplesmente o fim da utopia.

Se entre 1845 e 1848 teve lugar a grande separação entre a sociedade burguesa e as utopias, é importante para a definição da diferença entre o comunismo crítico e a utopia que se coloque de início que a teoria de Marx e Engels se situava do mesmo lado da barreira que a utopia, do lado de fora da positividade burguesa, do lado da distância absoluta, e que era desse lado apenas que podia nascer a confrontação. Se a crítica de Marx e Engels revelava as "fraquezas" da utopia, ela tomava por adquiridos seus pontos fortes [20]. Ora, o conjunto da crítica marxista pouco ciente dessa linha divisória deixou de precisar em que campo se situava a crítica de Marx. Quanto aos teóricos social-democratas, que têm uma responsabilidade maior na deformação ou ocultação do problema, por que não observaram essa inversão, essa linha divisória, e por que não determinaram de que lado da barreira ou, antes, em que campo se dava a confrontação? Esses teóricos só retiveram as "fraquezas" dos utopistas, incapazes que foram de perceber os lados fortes. A menos que tenham simplesmente trocado de campo.

Para Marx e Engels não se tratava de submeter as utopias a uma operação de seleção com vistas à recuperação de um conteúdo socialista válido, mas de articular diferentemente as "fórmulas positivas sobre a sociedade futura" com a previsão morfológica do comunismo.

Quando Marx e Engels criticam a utopia, eles operam uma verdadeira versão da crítica conservadora. Convém afirmar o mecanismo específico da crítica marxista das utopias e o movimento original de sua refutação. Crítica das utopias e previsão do comunismo são indissoluvelmente ligadas. Em outros termos: o comunismo é aquilo que move a crítica das utopias. Numerosos textos de Marx e de Engels são construídos sobre o ritmo dessa ligação. Aqueles que se recusam a romper a teoria de Marx encontram aí um movimento complexo em dois tempos estreitamente articulados entre si: crítica de uma utopia dada e afirmação positiva do comunismo. A orientação geral da crítica das utopias é determinada pelo ponto de vista de seu autor. É do ponto de vista do comunismo, a partir do qual ele percebe o movimento real subjacente à sociedade moderna, que Marx critica as utopias. A previsão morfológica do comunismo é o que dá um conteúdo à matriz crítica definida desde 1843 na

Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel (Introdução). Desde o início, Marx critica a utopia de um ponto de vista revolucionário: a seus olhos, a qualificação de utopia cabe a todo projeto parcial que ataca apenas as determinações secundárias de um fenômeno e deixa subsistir a essência. Aquilo que distingue para Marx a utopia não é o "demais", o excesso, o extremismo, mas antes o "insuficiente". Para fugir aos perigos dessa formulação quantitativa, o próprio da utopia não é sua heterogeneidade em relação à ordem existente mas, ao contrário, sua homogeneidade. Marx designa como utópico todo projeto político-social que peque por defeito de radicalidade, e permaneça *volens nolens* no interior dos limites da própria ordem que pretende transformar. O projeto utópico não visa a uma transformação radical da sociedade, ele "deixa em pé os pilares da casa": ele só efetua uma revolução parcial e não ataca os fundamentos da sociedade burguesa. Mais precisamente, segundo Marx, pode-se considerar como utópica a vontade de transformar ou de suprimir apenas as formas fenomenais do capitalismo, deixando intacta a essência do capital. Que se trate de uma hipótese especulativa ou de uma experimentação, o resultado é previsível: a essência do capital, pelo jogo de suas determinações internas, continua produzindo os mesmos efeitos e reproduz nas barbas dos reformadores de gabinete ou dos farmacêuticos da questão social, os próprios fenômenos que pretendiam suprimir. Essa forma de crítica que desmascara os falsos pontos de partida é invariante em Marx. Daí a distinção cardeal, aparente e escandalosamente ignorada pela maior parte dos intérpretes, entre as utopias inventivas, criadoras, sob muitos aspectos revolucionárias, e as utopias repetitivas, reprodutoras da sociedade burguesa. Essa linha divisória indica que a estrutura mesma da crítica, sua significação e a relação entre a teoria revolucionária e a utopia variam radicalmente segundo se considere uma utopia que seja apenas a sombra da sociedade

existente ou, ao contrário, uma utopia que ofereça a expressão imaginativa de um mundo novo.

3. Sobre a história da utopia

Por outro lado, o mito da separação radical está estreitamente ligado a um conjunto de teses sobre a história da utopia no século XIX. O argumento principal é o seguinte: o fracasso da Revolução de 1848 marca o fim da utopia.

Assim, após ter conhecido na segunda metade do século XVIII uma mutação que lhe permitira alcançar a história no início do século XIX, a utopia se afastaria de novo da história, e desta vez para sempre. A utopia substituída pela ciência se tornaria novamente fantasia de compensação; em resumo, ela se engajaria por caminhos oblíquos para perder-se no domínio da literatura e do derrisório. A utopia não se manifestaria mais do que como o *compagnon de route*, encantador e extravagante, do movimento operário que se tornou depois adulto [21].

A causa parecia resolvida. Mas na realidade essa tese coloca mais problemas do que ela pretende resolver; melhor, ela esconde e dissimula os verdadeiros problemas. Sem submetê-la a uma crítica exaustiva, tem-se o direito de perguntar:

— Como explicar esse reino efêmero da utopia, esse encontro tão breve que parece acaso, e em seguida esse divórcio irremediável? O reino foi tão efêmero, o divórcio tão irremediável quanto se descreve?

— Como se pode pretender retraçar seriamente uma história da utopia no século XIX fazendo abstração da Comuna de Paris e sem tentar elucidar as relações complexas que ela entretém com a utopia e a parte da utopia na formação do movimento comunalista?

Que os historiadores simplificadores da utopia perdoem, mas a utopia, como a velha toupeira, continua a escavar gale-

rias. Entre 1848 e 1871, o trabalho da utopia é subterrâneo, mas nem por isso menos real. Viu-se isso bem no momento da reabertura das reuniões públicas em 1868: "A questão social se encontrou de novo inteiramente colocada", diz Lefrançais. Trabalho da utopia e trabalho sobre a utopia, assim como trabalho da revolução e trabalho sobre a revolução. Grupos múltiplos, pensadores isolados meditaram sobre o fracasso de 1848 e, entre outras questões, sobre a responsabilidade imputada à utopia. Eles reexaminaram o *corpus* dos utopistas socialistas-comunistas e o conjunto do movimento prático após 1789. Submeteram ambos a um trabalho de crítica e de transformação. Os frutos não foram sem importância: a reabilitação do hebertismo, a confrontação entre o socialismo e o comunismo, o fourierismo revolucionário, por exemplo, do qual se percebe o renascimento na minoria da Comuna. De vários lados arrancou-se Fourier a seus discípulos ortodoxos e elevou-se a utopia falansteriana a um nível mais elevado. Nascido em parte de certas críticas apontadas por Proudhon, o fourierismo revolucionário ajudou a combater o reformismo proudhoniano. Dessa fermentação extraordinária saíram duas produções notáveis: Déjacque chegou a uma concepção insurrecional da utopia, Blanqui a uma concepção utópica da insurreição. O campo de batalha: a cidade como teatro da luta de classes. A Comuna de Paris: o extraordinário encontro do movimento histórico e da tendência separatista da utopia. Durante 72 dias, as arcadas da capital do século XIX se misturaram às galerias do falanstério [22]. Conjunção do complexo de ilha e do complexo de cidade santa. Se a utopia sempre foi procura de uma utopia insular, de um lugar entre parênteses, cortado provisoriamente do resto do mundo, que espaço mais belo poderia se pedir? Das ruas, das praças, das colinas de Paris — lugar da revelação revolucionária, a Jerusalém humana (Victor Hugo, *Paris*, 1867) — podia enfim exercitar a atração passional. Em *La Patrie en Danger*, a ironia fria de Blanqui constata essa situação utópica [23].

A Comuna de Paris constitui uma *plaque tournante* na história do movimento utópico. Para trás ela lança uma luz viva sobre o lento trabalho de germinação doutrinária que, no segredo ou no exílio, preparou a eclosão da primavera de 1871. *La Question Révolutionnaire* (1854), de Déjacque, aparece como uma surpreendente premonição da prática insurrecional dos *Communards*. Para frente, a Comuna, atividade de tipo "romântico-revolucionário", se eleva como um farol para todos aqueles que viram aí o anúncio de uma experiência positiva conservando para o futuro possibilidades infinitas e ainda insuspeitas, e não os signos do primitivismo revolucionário. Crítica em face da utopia, a Comuna fez passar nos fatos e elevou a um nível superior a intencionalidade positiva dos grandes utopistas. Na sua vontade de romper com a continuidade histórica, a Comuna inaugurou uma prática utópica nova. Sua carga utópica ainda não se extinguiu. É ela que paira sobre todas as revoluções ulteriores. — Como um tal esquema histórico pôde dar conta da ressurgência da utopia no fim do século XIX, de inspiração freqüentemente libertária, é verdade, mas não estrangeira ao movimento social em seu conjunto?

Uma tal apresentação da história da utopia deve ser abandonada e sem remorsos, pois ela só pode ser elaborada graças ao efeito de pressuposições ocultas e não-submetidas a exame. Inicialmente, esse esquema se presta à crítica uma vez que não considera vários fenômenos utópicos que bastam para mostrar que, contrariamente ao veredicto anunciado, a utopia não morreu em 1848 mas continuou a existir sob outras formas. Essa tese clássica impede àquele que a aceita de colocar a questão fundamental da mutação da utopia social posteriormente a 1848, de localizar o ou os momentos em que essa mutação e essas mudanças de função ocorreram e de analisar a ou as formas novas que surgiram. Além disso, essa apresentação apenas das aparências é profundamente anti-histórica: êla repousa sobre a distin-

ção do verdadeiro e do falso, em oposição à história que ela pretende descrever.

Duas pressuposições fundam essa tese.

Em primeiro lugar, uma tal interpretação da história da utopia é o produto da oposição precocidade-maturidade, que depende ela própria de uma teoria do progresso muito pouco dialética.

A utopia corresponderia a um movimento social ainda incerto, prematuro; o desaparecimento progressivo da utopia corresponderia a uma maturidade crescente desse movimento. Aceito com demasiada freqüência, esse conceito de maturidade é tão puro assim? E sua aplicação à história social não resulta de uma cegueira singular ao caráter revolucionário de explosões sociais consideradas precoces, em nome de uma certa prática histórica cujo único título é sua posteridade? A reabilitação presente do luddismo deve nos advertir e nos lembrar a dialética da história: Como aqueles que chamamos de os "primitivos da história" esboçam formas de combate radicalmente novas e destinadas a ser compreendidas e reativadas apenas algumas gerações mais tarde [24]? Entre eles e nós se interpõem os vencedores. "O dom de fazer brilhar no passado a faísca da esperança pertence ao historiador somente se ele é perseguido por essa idéia: se o inimigo é vitorioso, também os mortos estão em perigo. Ora, esse inimigo não cessou de vencer" [25]. Essa relação inversamente proporcional entre a utopia e a maturidade rejeitada, talvez convenhamos que o pensamento do utopista Roberto Owen, a despeito de sua precocidade, é mais explosivo que o do teórico do "socialismo científico" — K. Kautsky.

A segunda pressuposição é teórica.

Ela toma como uma verdade evidente, cujo questionamento é perigoso e que implica múltiplas interpretações correlativas, que o marxismo significa o fim da utopia. Essa proposição quase universalmente aceita não pode fazer valer o assentimento quase geral para impor sua validade. Tanto menos que um dogma paralelo, recebido de modo igualmente unânime — o marxismo significa o fim da filosofia — foi denunciado a justo título. Uma denúncia liberadora que teve por efeito o ressurgimento de problemas há muito tempo ocultos.

Ora, para quem recusa a tese segundo a qual o fracasso da Revolução de 1848 marcaria o fim da utopia e que percebe uma continuação e um enriquecimento para além de 1848, é possível distinguir três grandes formas, consideradas não como os elementos de uma classificação própria à sociologia formal mas como "momentos" de uma gênese conceitual. Como formas dialéticas que em sua própria textura trazem sua relação com a revolução enquanto enunciado e movimento prático — em resumo, sua relação com as lutas sociais que fraturam a totalidade social donde elas emergem [26]. Trata-se essencialmente, para o intérprete, de restituir à própria utopia sua verdadeira dimensão histórica, de alterar alguma coisa misturando as fronteiras "ossificadas" e rígidas. Trata-se de ajudar a suspender o esquecimento incidindo sobre a "infância" do socialismo e sobre o que os teórico adultos, adultos demais, chamaram de "doenças infantis do comunismo". Três grandes momentos, ou três grandes maquinarias utópicas para retomar a expressão de Walter Benjamim, se se considera a relação que cada uma delas estabelece com o desejo das massas:

— o socialismo utópico;
— o neo-utopismo;
— o novo espírito utópico.

4. Que é o socialismo utópico?

O socialismo utópico "sob muitos aspectos revolucionário", segundo a própria opinião de Marx e Engels, corresponde ao que Pierre Leroux, um guia bastante seguro na matéria, designa

como "a aurora do socialismo"; está representado pelos três grandes liberadores: Saint-Simon, Fourier, Owen [27]. Os três grandes utopistas tentaram, a partir de uma situação de distância absoluta, liberar a humanidade apresentando-lhe as imagens utópicas de um mundo novo e comunicando-lhe o impulso utópico para a criação de relações sociais radicalmente diferentes, destinadas a abrir uma nova via à espécie humana. Com o aparecimento dos grandes utopistas produz-se uma mudança completa da orientação utópica: um novo impulso lhe é comunicado.

Formados mais ou menos na escolha do "socialismo científico" tal como o entendem os epígonos, conhecemos bem as "fraquezas" dessa aurora. Interroguemo-nos antes sobre o que lhe dá especificidade e forma.

Contra aqueles que seriam tentados a conduzir a utopia para o lado da revolta — eles colocam no início um corte entre a revolta e a revolução e, a seus olhos, a utopia investiria sobretudo as relações privadas, a amizade, a sexualidade; em resumo, ela visara mais a transformação das relações humanas no sentido da transparência do que uma organização nova da sociedade global — é preciso lembrar a intencionalidade unitária e totalizante da extraordinária floração utópica do início do século XIX. Pecqueur insistiu sobre essa vocação totalizante da "economia social" nascida da grande corrente de renovação utópica dos anos 1830 [28]. Em nome da crítica liberal da utopia, Reybaud discerniu na tendência à generalização o *cachet particulier* dessa nova categoria de doutrina social [29]:

> *Nunca a síntese foi mais compreensiva, a generalização mais vasta. Com freqüência, mesmo ela abandona nossas esferas para se lançar no espaço e chegar à adivinhação através da cosmogonia. É esse o caráter distintivo dessas concepções aventurosas: elas pretendem chegar à ciência universal e não aceitam nenhuma idéia recebida, nem na vida, nem fora da vida (...) Nada escapa ao contato delas. Eles quiseram dirigir a humanidade em suas menores fibras, a matéria nos seus menores átomos. Daí decorre seu lugar particular, sua posição à parte (...) A originalidade dessas revoltas está sobretudo em ter sido sem limites, infinitas e universais.*

Pode-se também afirmar da tríade dos grandes utopistas que ela marca o renascimento de espírito que conduziu à descoberta de uma nova matéria. O desdém de Saint-Simon pela "pequena política"; as "esquisitices" de Owen às quais os contemporâneos opuseram acusações de ignorância, de mania, mesmo de loucura; os neologismos de Fourier condenados pela Academia Francesa; o método conjugado da dúvida e do afastamento absolutos: tais são os signos mais evidentes desse renascimento. Um renascimento que é ao mesmo tempo uma ruptura, uma mudança de terreno, uma descoberta. Saint-Simon, Fourier, Owen colocaram os problemas em termos grandes. É por isso que é preciso evitar a análise desse renascimento, dessa descoberta, de uma maneira puramente reativa, sob a pressão da idiossincrasia democrática que, segundo Nietzsche, coloca a adaptação em primeiro plano. E no entanto é a tentação à qual cedem a maior parte dos sociólogos em presença da utopia socialista-comunista. Escamoteiam tanto o conceito fundamental de atividade quanto o conceito, não menos fundamental, de atividade autônoma do proletariado.

Para Sombart, Durkheim ou Polanyi, as utopias valem como solução ao problema da indigência ou como recusa da proletarização. Interpretações reativas e, ainda mais, miserabilistas. Ora, o falanstério, por exemplo, vai muito além da projeção utópica reacional; ele representa algo diferente de uma simples resposta aos barracos das grandes cidades industriais. Sua utilidade, sua finalidade de "recusa da proletarização" só

vale como sintoma de um movimento muito mais poderoso e vasto.

Ao contrário dos sociólogos, os pensadores socialistas, comprometidos por dentro com o movimento social e se recusando a fazer do socialismo um objeto, não ignoram essa energia primeira que se manifestou e se cristalizou na constelação original do socialismo utópico. É a leitura que fazem desse "momento" que convém reencontrar, e não aquela que nos oferece uma sociologia de espírito positivista sob a forma de categorias.

A utopia social do início do século XIX é inicialmente vontade de felicidade. Vontade de felicidade não no sentido banalmente utilitarista, em termos de ganhos e perdas, mas enquanto *conatus,* vontade de expansão, de manifestação livre e alegre do ser, à distância do ressentimento e das paixões tristes. Uma energia, uma vontade de afirmação fundamental, expressão dessa energia, a produz. Todo sintoma reacional, e sem dúvida as utopias do século XIX contêm traços disso, só pode ser considerado inscrito e preso num movimento de afirmação primeira, subjugado por essa vontade de felicidade. Nesse sentido, pode-se falar de uma nova criação utópica que corresponde às necessidades e a desejos historicamente novos. Uma nova relação entre o desejo e as coisas, escapando à armadilha da representação: inversão contemporânea de Sade, segundo M. Foucault. Como a emergência, do lado do povo, de um novo querer.

No início do século XIX, a humanidade está fazendo uma experiência extremamente complexa. Para muitos dos contemporâneos, Ballanche, Victor Considerant, Reynaud, Leroux e outros ainda, trata-se de uma época de palingenesia social, quer dizer, de uma época de transição que prepara uma nova era na história humana.

Contrariamente à interpretação miserabilista e reativa, não é verdade que o objeto primeiro da utopia socialista comunista foi a recusa da proletarização e da miséria operária. Essa recusa

da proletarização foi antes de tudo um impulso coletivo no sentido de uma nova forma de civilização, como se os sonhos seculares dos plebeus pudessem enfim tomar forma. A utopia socialista do século XIX coloca as questões em termos de civilização, ou melhor, coloca a questão de uma mutação unitária da civilização; em resumo, ela é a afirmação ofensiva de uma nova filosofia da vida.

A ação revolucionária abriu a brecha; suscitou "uma simpatia de aspiração que beira o entusiasmo" (Kant). Jacques Roux, Marat e tantos outros não morreram em vão. A despeito de todos os recuos, da revolução "traída", demonstrou-se para o futuro que era possível colocar um termo a séculos de opressão. É Fourier — que despreza no entanto a política revolucionária— quem vê na Convenção o início de uma subversão generalizada da civilização. "Parecia que o grande corpo do povo ia se purgar de todas as feridas que o mirravam" [30].

Infelizmente a Convenção fraquejou diante do preconceito conjugal. Um fracasso que, para Fourier, é ocasião de um novo começo: ele lança esse admirável apelo que vale como mapa da utopia socialista em relação à política: "Se vossa sabedoria só serviu para perpetuar as calamidades e os dilaceramentos, dai-nos antes leis ditadas pela loucura, desde que elas acalmem os furores, desde que elas aliviem as misérias dos povos" [31].

Acrescentemos a isso um novo conhecimento e uma nova dominação da natureza, o aparecimento de uma nova classe, o proletariado dotado de uma atividade própria, e a tendência à apropriação do globo por uma nova força social, o capital. A humanidade coloca e se coloca problemas novos. A indústria, o surgimento vertiginoso aos olhos contemporâneos de novas forças produtivas descobriu para o homem faculdades e abismos infinitos. A *hybris* do sistema capitalista, seu movimento de expansão incessante — o imperialismo é a essência do capital — engendram ao mesmo tempo uma vontade grandiosa de reapropriação. Vontade de reapropriação das forças produtivas que

se estende pelo globo, pelo sistema planetário, pelas relações interplanetárias, com Fourier, pelo infinito das combinações passionais. Desse modo, uma energia maior, renovada, selvagem mesmo se apropria de um novo campo de possíveis. Certas páginas de Marx vibram como uma música em honra do capital. No limiar de qualquer estudo sobre o movimento socialista-comunista do século XIX deveriam figurar, no lugar das teses de Engels, essas páginas surpreendentes dos *Grundrisse* que, mesmo traindo uma vontade de herdar, oferecem entre outras coisas uma perspectiva radicalmente nova para a leitura das utopias, distante da visão curta dos sociólogos. Marx, assim como Leroux escrevendo sobre a utopia, nos orienta para uma via nova: não mais utopia e pauperismo nem utopia e miséria, mas utopia e gozo [32].

Na história da espécie humana — é em relação ao destino da espécie humana no seu conjunto que se orientam os pensadores socialistas — o capital representa a maior força de socialização do mundo. Desse ponto de vista, a criação do mercado mundial é decisiva: ela revela a tendência universal do capital, seu movimento próprio que visa a explodir os limites, todos os limites do mundo tradicional.

Nos *Manuscritos de 1844*, Marx afirma uma relação entre os órgãos sensoriais e o desenvolvimento da humanidade. "O desenvolvimento dos órgãos é um produto de toda a história." Desse modo, o capital afeta e arruína definitivamente a fixidez dos desejos; pela socialização que realiza e as transformações de sensibilidade que se seguem, ele abre o caminho para uma nova capacidade de viver e de gozar. Essa é uma das teses fundamentais do próprio Marx [33]:

> *A produção fundada sobre o capital cria assim as condições de desenvolvimento de todas as propriedades do homem social, de um indivíduo tendo o máximo de necessidades, e portanto rico de qualidades diferentes, resumo de uma criação social tão universal e total quanto possível, pois, quanto mais aumenta o nível de cultura do homem, mais ele é capaz de gozar.*

O movimento do capital, por essência voltado ao excesso e à desmedida, se traduz nos fatos por um investimento geral que ganha aos poucos o conjunto do universo. Investimento universal que, contra e pelos obstáculos históricos do capital, tende à uma nova vitória do princípio do sensualismo.

Segundo Marx, a "fixidez dos desejos" é tanto mais profundamente afetada, sem retorno possível, que o capital destrói as barreiras espirituais e as ilusões tradicionais, sobrevivências de épocas passadas. Em revolução constante, o capital rompe em seu caminho todas as imagens harmoniosas de uma realização possível que, portadora da lembrança ou da nostalgia de formações sociais anteriores, permanecem, a despeito de seu acabamento e perfeição relativos, estreitas e unilaterais. Expressão de um estado estático dos desejos, elas testemunham somente a procura de uma satisfação limitada que o capital tem por efeito ultrapassar e tornar caduca.

Mas o capital é por essência um modo de desenvolvimento e de produção contraditório, contendo ao mesmo tempo uma tendência universal e uma estreiteza específica. "O capital ressente todo limite como um obstáculo e o ultrapassa idealmente, mas não o ultrapassou em realidade: como cada um desses limites está em oposição com a desmedida inerente ao capital, sua produção se move em contradições constantemente ultrapassadas mas também constantemente recriadas" [34]. Ele traz em si o comunismo como modo de produção superior e como movimento social cuja trajetória específica consiste, partindo da "revolução constante do capital" e da socialização que resulta daí, em operar uma passagem para além desses limites históricos.

Do ponto de vista do "movimento passional", a dialética do capital tem por caráter essencial solicitar uma nova expansão do ser e, no mesmo movimento, deixar totalmente insatisfeita a objetivação universal resultando, no quadro do capital, em despojamento completo da interioridade humana. Nesse sentido, o movimento socialista comunista esposa o movimento para o universal do capital, mas — e a diferença é de peso — fazendo recuar seus limites. Não é que queira eliminar os "lados maus" do capital para conservar os "bons", antes ele tende, no impulso da história, a uma universalidade real e sem obstáculos, a uma objetivação total que não seja uma alienação generalizada. O movimento socialista-comunista, do qual o capital é condição de possibilidade, se compreende inicialmente como movimento social para uma reapropriação positiva e uma transformação de conjunto das riquezas da humanidade.

Quanto mais aumenta o nível de cultura do homem, tanto mais ele é capaz de gozo e tanto mais ele é capaz de sentir como insuportáveis os obstáculos ao gozo. É daí que, no início do século XIX, no momento em que o capital aparece com uma acuidade extrema e sem ter ainda adquirido a aparência de um quadro "natural" — momento de tensão histórica específica entre a tendência ao desenvolvimento universal e paralelamente a necessidade, para o capital, de reproduzir constantemente seus próprios limites — ocorre a explosão do sonho.

Daí a possibilidade, para o intérprete, através do conjunto desses sonhos, de esboçar uma temática da utopia socialista-comunista que ultrapasse necessariamente os limites da constelação original. Com efeito , com o "socialismo utópico" um impulso único vem à luz: diremos que uma força surda e polimorfa extravasando largamente a aurora do socialismo encontrou por fim uma saída que ela trabalha incansavelmente no sentido de alargar, até engendrar alguma coisa como um *circulus* utópico que impregna por todos os lados o século e ganha o conjunto dos pensamentos, lançando-se para a nova comunidade, para o novo mundo. É essa impulsão, essa tendência nascida sob o signo do "novo", que distingue a época do socialismo utópico de todas as outras. Uma corrente que o neo-utopismo tratou de canalizar para fazê-la entrar na via da política ou na da cooperação, e que o novo espírito utópico, alertado pelos diques construídos para quebrá-lo, tentou com todas as forças reativar e fazer transbordar de novo, para dar-lhe sua fecundidade e sua energia primeiras. Uma espécie de "ponto vivo" que, uma vez desabrochado sob a forma original do "socialismo utópico", tendeu ao desenvolvimento ininterrupto. Alguns pontos de referência: as experiências de grupo dos primeiros saint-simonianos, o novo mundo moral e o novo mundo amoroso de Fourier, o *circulus* de Pierre Leroux, o eterno retorno de Blanqui, o Humanisfério de Déjacque e também o comunismo de Marx. Todos igualmente signos. Em algumas dezenas de anos, todas as forças secularmente domesticadas parecem se ligar para atacar o velho mundo e explorar uma pluralidade de novos mundos possíveis. Existe aí uma selva do pensamento utópico onde começamos apenas a penetrar. Os temas se recortam freqüentemente, se encavalam, mas as linhas de força se destacam para indicar a definição de um novo princípio de realidade. Os elementos seriam a humanização da natureza (o tema dos canais para servir ao casamento do Oriente e do Ocidente, o corpo orgânico da nova cidade), naturalização do homem (reinserção do homem no cosmos, novas relações com as espécies animais), liberação das potencialidades da natureza, fim da antiga maldição "ganharás teu pão com o suor de teu rosto", inversão do trabalho em jogo, criação de uma humanidade bela, física e intelectualmente superior, para além do bem e do mal (Owen), fim da alienação e reino do gozo, liberação da infinitude dos desejos, apropriação e transparência da comunidade humana, reabilitação da carne (Fourier, Enfantin), perpetuação dos indivíduos no seio da espécie (Pierre Leroux), reino conjugado da beleza e da liberdade (a natureza-jardim), desapare-

cimento do princípio dominador masculino, valores da infância, imagens da mulher mediadora ou portadora de uma nova relação com o mundo. Os filósofos plebeus, os utopistas, entreviram a possibilidade de uma reconciliação entre a filosofia da razão e o hedonismo, a possibilidade de uma nova organização social onde coincidiriam liberdade e beleza. As riquezas descobertas recentemente, as capacidades de gozo aumentaram, e desejaram-se novas relações com as coisas e com os homens. Um novo "estar no mundo" foi desvelado através do impulso das utopias socialistas-comunistas do século XIX [35].

A utopia, vontade de felicidade, no sentido de Benjamin e de Marcuse, é ruptura com a filosofia idealista da razão que repousa sempre sobre o sacrifício da individualidade aos interesses universais e superiores [36]. Fourier se despede soberbamente de 25 séculos de especulação política e moral unicamente preocupados com inovações administrativas ou religiosas, e com uma insolência soberana dá um novo objeto ao gênio político: as medidas industriais ou domésticas [37]. Trata-se ao mesmo tempo de romper com a perspectiva pedagógica própria ao pensamento político clássico, que consiste em comprimir as paixões, e de satisfazer, contra todos os universais em situação de exterioridade, o que a filosofia exclui de seu texto, vendo aí apenas as tendências "inferiores" dos indivíduos. "A reivindicação de felicidade para os indivíduos livres tende a inverter todo o edifício da cultura tradicional (...). A idéia da realização livre e universal da felicidade individual indica um materialismo positivo, isto é, a afirmação sensível de satisfações sensíveis do homem" [38].

Há nessa explosão utópica um retorno ao primitivo. Em relação à cultura dominante, pode-se dizer dos grandes utopistas que são bárbaros. Ora, a barbárie é um dos signos pelos quais se reconhecem os renascimentos do espírito.

E bárbaros eles são sob diversos aspectos. Nenhum dos três é um pensador público ou um pensador oficial. Pensadores

privados, os três grandes utopistas sofreram em grau diferente a exclusão de parte das instâncias científicas encarregadas de definir os novos contornos da homogeneidade. Ora, a utopia, do mesmo modo que a violência, a desmedida, o delírio e a loucura (a associação foi feita freqüentemente pela crítica conservadora) pertence ao que G. Bataille chama de coisa heterogênea supostamente carregada de uma força desconhecida e perigosa. "A realidade heterogênea é aquela da força ou do choque. Ela se apresenta como uma carga, como um valor passando de um objeto a outro, de uma maneira mais ou menos arbitrária, mais ou menos como se a mudança tivesse lugar não no mundo dos objetos mas somente nos julgamentos do sujeito" [39]. Decorre disso a aproximação freqüente entre utopia e loucura ou entre utopia e crime. Os utopistas não se contentaram em conturbar as relações entre o pensamento especulativo e a prática; como os grandes navegadores — e Fourier, o príncipe dos utopistas, invocou sempre Cristóvão Colombo — eles não cessaram de explorar terras desconhecidas e de forçar passagens perigosas. Aqueles que não são habitados pela paixão da exploração podem rir e acusá-los de delírio. Ao contrário, aqueles que não têm nenhuma vocação para os inventários, a classificação ou as operações de seleção reconhecerão nesse utopista fantástico a força e a frescura do projeto socialista em sua aurora. Pode-se perceber essa força de um outro ângulo. Se o impensado do pensamento político é o medo dos bárbaros, pode-se ainda dizer que os grandes utopistas — já que os três romperam com a utopia política, com a utopia do Estado moderno, encarnação da razão, que vai de Thomas More a Hegel — que eles estão do lado dos bárbaros. Donde o desprezo que lhes é comum pelo direito e pelos legistas. Donde uma crítica do político que não deve ser ocultada pelo seu indiferentismo político. Expressão positiva e intempestiva do que Horkheimer chama de revolta da natureza, as grandes utopias fizeram ressoar a voz das aspirações seculares e novas da massa eternamente enganada.

Elas desenharam os rostos utópicos do que poderia ser a liberação dos impulsos, das paixões, da vida instintiva controlada pela civilização. A utopia tendo ao reino das forças ativas.

Essa representação concorda muito pouco com a imagem clássica do utopista pedagogo. Mannheim lembrou, seguindo Marx e Engels, que Saint-Simon, Fourier e Owen sonhavam suas utopias no antigo estilo intelectualista. De um ponto de vista que interessa diretamente à relação entre a maquinaria utópica e o desejo das massas, Bakhtine vê no socialismo utópico e em sua fé no todo-poderio da convicção a expressão do monologismo filosófico que não admite nenhuma interação válida entre as consciências: "O idealismo só admite uma única forma de interação cognitiva entre as consciências: aqueles que possuem a verdade a ensinam àqueles que não a possuem e estão no erro; o que significa relações de mestre a aluno, diálogo pedagógico" [40]. Não se pode negar a realidade dessa forma pedagógica. Os grandes utopistas do século XIX têm ainda um pé no século XVIII, eminentemente pedagógico. Mas essa caracterização não é parcial? Sob o diálogo pedagógico não apareceu uma outra coisa? As utopias socialistas não escaparam à lei das novas forças que as forçam a se manifestar apenas sob a máscara de forças pré-existentes. Em parte pelo menos, Saint-Simon, Fourier, Owen se disfarçaram em pedagogos. A divisa de Saint-Simon era: *Lavartus prodeo.* Owen gostava de ser confundido com Th. Spence. Para resolver o delicado problema da passagem do esoterismo à comunicação, eles se disfarçaram igualmente em messias. Owen se serviu da linguagem milenarista para se fazer ouvir pela classe operária inglesa, então sensível a esse tipo de retórica. Mas levantemos as máscaras. Evocando os apelos de Saint-Simon à paixão, reformulando a teoria da previsão simpática dos primeiros saint-simonianos ou a teoria de Fourier sobre as relações da história e do desejo, pode-se dizer que eles colocaram as primeiras pedras de uma reflexão sobre as reações afetivas sociais que percorrem a superestrutura. A experiência de grupo dos primeiros saint-simonianos, violentamente combatida pela ordem existente, testemunha que alguns utopistas procuravam um outro modo de relação que não o de professor e aluno. Que é que sobra da relação pedagógica própria ao racionalismo intelectualista, na atração apaixonada? [41]

5. O neo-utopismo

Em sua definição mais geral, o neo-utopismo representa o produto de uma conciliação entre o socialismo utópico (a aurora do socialismo) e as idéias dominantes, ou ainda a conciliação entre o movimento comunista e as idéias da classe dominante. O neo-utopismo tem por efeito colocar um termo à mudança de forma dando à energia utópica formas anteriores ou formas domesticadas.

Por neo-utopismo, designamos:

— a formação sobre a base de uma utopia-mãe de um *corpus* doutrinário que, sob pretexto de ortodoxia, resulta numa emasculação e uma domesticação do projeto original. Além disso, a elaboração do *corpus*, a sistematização doutrinal das "fórmulas positivas sobre a sociedade futura" produz um efeito inevitável de fechamento. Na realidade, a difusão da utopia-mãe sob forma de um sistema fechado e acabado visa a recobrir a distância absoluta que a produziu e oferecer não mais o projeto de um mundo novo mas propor reformas na ordem existente;

— a retomada de conteúdos utópicos de origens diversas e integrados ou a uma forma de pensamento tradicional, ou a uma nova projeção utópica que, contrariamente àquela dos três grandes utopistas, tende para uma racionalização da ordem existente e não para sua transformação.

Essa forma corresponde, portanto, aos epígonos dos três grandes liberadores ou ainda às diversas tentativas e expres-

sões utópicas que se desenvolveram a partir do meio do século XIX, freqüentemente concebidas como uma máquina de guerra contra o movimento comunista ou contra o marxismo.

Tal é o verdadeiro adversário da teoria radical. Marx e Engels atacaram o neo-utopismo em três de suas manifestações:

1. Os fourieristas ortodoxos ou a transformação de uma utopia em sistema. Na *Ideologia Alemã*, Marx e Engels [42] declaram:

> *O quanto o conteúdo real desses sistemas reside pouco em sua forma sistemática é o que provam melhor que ninguém os fourieristas ortodoxos da* Démocratie Pacifique, *que, por mais ortodoxos que sejam, se situam exatamente nos antípodas de Fourier, pois se trata de burgueses doutrinários. O conteúdo verdadeiro de todos os sistemas que fizeram época corresponde às necessidades do período onde fizeram seu aparecimento.*

2. O socialismo verdadeiro, ou a integração da utopia numa forma de pensamento tradicional, a filosofia. Sabe-se que a teoria radical edificou-se sobre uma crítica da filosofia e, mais precisamente, da filosofia alemã, que em sua própria forma traz os estigmas da realidade alemã que não está à altura do presente moderno. O que distingue a filosofia enquanto forma de pensamento, além da crença de que o mundo do pensamento constitui uma esfera autônoma, é a incapacidade de abandonar o mundo do pensamento para descer ao mundo real, a incapacidade de operar uma passagem da linguagem à vida.

Que se interprete a negação marxista da filosofia como salto da filosofia para a "teoria da revolução social compreendida e colocada em prática como totalidade viva" (Korsch) ou como passagem da filosofia para a teoria social crítica (Marcuse), aparece que todo o esforço de Marx e de Engels consistiu em romper, sob o choque dos movimentos comunistas francês e inglês, com a forma mesma da filosofia alemã. Se a utopia comunista é anticultura, o socialismo verdadeiro procedeu exatamente ao contrário de Marx e Engels: ele tendeu a forçar essa forma nova de pensamento-ação que se propunha, entre outras coisas, refazer o entendimento humano no seio da cultura, entrar na forma clássica da filosofia. Para Marx e Engels, todos os esforços filosóficos da nação alemã, de Kant a Hegel, encontravam sua realização no comunismo, enquanto que, para o socialismo verdadeiro, o movimento comunista devia encontrar seu acabamento numa nova filosofia alemã. "Assassinando" os comunismos francês e inglês, tratava-se, para os socialistas verdadeiros, de rejuvenescer o corpo exangue da filosofia com um sangue novo e ao mesmo tempo transformar o comunismo em doutrina, em núcleo teórico; em resumo, em categoria filosófica. Era remontar da vida real ao mundo do pensamento, era abolir a mudança de forma para a qual trabalhava incansavelmente o movimento comunista. Daí o violento combate teórico de Marx e Engels contra essa ressurgência da filosofia alemã, combate igualmente social, pois transformar dessa forma a utopia socialista-comunista em "sublimação" filosófica implicava submeter o comunismo à dominação espiritual da classe dominante [43].

3. As soluções da "questão social" aparecidas na Europa após 1850 que tentaram sustentar uma posição intermediária entre o movimento operário e a burguesia (Henry Georges, o socialismo da carne etc.).

E também, enquanto forma, as diversas manifestações do neo-utopismo podem ser analisadas como uma regressão do "socialismo utópico ainda sob muitos aspectos revolucionário" ao fenômeno que Marx e Engels designavam no *Manifesto Comunista* com os termos de "socialismo conservador" ou "burguês" e cuja essência definiam assim [44]:

Uma parte da burguesia procura um paliativo para as taras sociais, para preservar a sociedade burguesa (...) E não se hesitou em erigir em sistema esse socialismo burguês (...). Os burgueses socialistas gostariam de conservar as condições de existência da sociedade moderna, mas sem as lutas e os perigos que decorrem necessariamente dela. Querem conservar a sociedade existente, mas sem os elementos que a perturbam e a dissolvem. Querem a burguesia sem o proletariado.

Esta regressão se manifesta ainda mais quando a produção neo-utópica toma ares de um socialismo jurídico. Os grandes utopistas contemporâneos do início do movimento constitucionalista já haviam denunciado o direito como o macaco da utopia. Trata-se bem de uma regressão. Tomemos, por exemplo, o retorno da utopia à política.

A passagem ao esoterismo e a junção com a política só se efetuam ao preço de um desperdício do conteúdo original. O desperdício está em relação direta com a comunicação escolhida: a utopia ganha em extensão social o que perde em intensidade utópica. Há algo mais grave ainda. A própria estrutura da utopia é atingida. Sua forma específica de utopia desaparece, se esgota numa renúncia da exterioridade. A utopia falansteriana torna-se o programa fourierista. Tal é o efeito necessário das operações que presidem à formação de um pensamento neo-utópico. A sistematização que recobre de um verniz de coerência as contradições e o movimento de um pensamento se fazendo, que elimina o inacabado para extrair os resultados, a seleção, a limpeza segundo Victor Considerant — (o fourierismo "ortodoxo" marca o fim do neologismo e a tradução em linguagem dominante, os discípulos eliminam a vestimenta fantástica e censuram de dentro) — tudo vai no sentido da redução de uma novidade às normas culturais vigentes. Trabalhan-

do em situação de herdeiros encarregados de gerir o patrimônio, os epígonos não procuram prosseguir um movimento mas explorar os fundos acumulados. Trata-se sobretudo de ocultar o descentramento fundador que havia mostrado o impensado do pensamento tradicional. Trata-se de tornar homogênea à cultura uma força heterogênea por sua situação. O neo-utopismo é integralmente um retorno à civilização. Desse modo faz-se entrar a utopia original numa forma domesticada. Godin, o fundador do familistério de Guise, exige que se renuncie aos exageros utópicos de Fourier e reduz o novo mundo industrial e societário, que pressupõe uma transformação no modo de produção, a uma doutrina e prática da cooperação. Uma vez que as empresas neo-utopistas, trate-se dos epígonos ou daqueles que tentam um sincretismo utópico (Bellamy), querem acrescentar mais uma verdade à cultura, elas a reforçam e a rejuvenescem, renunciando desse modo a subvertê-la. Nesse caso, a relação com as massas é puramente pedagógica e elitista. Pior ainda, essa relação pode mesmo tomar a forma de um desvio do desejo das massas a serviço de uma modernização do sistema social existente e de um reforçamento da dominação. Os apelos recentes de Riesman e D. Bell em favor da utopia bastam para prová-lo: o neo-utopismo não está morto.

6. O novo espírito utópico

Uma terceira máquina, mais complexa, aparece depois de 1848: o Novo Espírito Utópico[45]. Essa constelação, da qual se conhecem os nomes que a compõem, é um fenômeno senão ignorado pelo menos mal situado, pois nunca foi nomeada como tal. Pierre Leroux, em *Carta ao Doutor Deville,* distinguiu seu movimento e definiu seu princípio de constituição: a retomada crítica é o recurso à heresia contra a herança e a formação de uma ortodoxia. Em resumo, uma concepção dinâmica da

utopia pensada como um movimento ininterrupto, a exasperação do descentramento, a junção com outras forças heterogêneas, sejam os bárbaros (Coeurderoy: os Cossacos), seja o proletariado (Déjacque, William Morris) [46].

Pode-se distinguir em geral duas grandes tendências.

Um novo espírito utópico com desenvolvimento autônomo (Déjacque, Coeurderoy) que nasceu de um trabalho crítico espontâneo da utopia sobre ela mesma, acrescido de uma reflexão crítica sobre a prática revolucionária de 1848. Para prosseguir e não ceder à tentação positivista ou à degradação em programa político, o movimento utópico se autocritica, confessa suas faltas e produz uma nova forma. É inicialmente a ruptura com a crença na autarquia e na supremacia de uma só consciência. O utopista renuncia à situação de inventor de uma ciência social e à superioridade que decorria disso, constituindo, segundo Marx, a fraqueza principal do utopismo. Para Déjacque, as invenções são o resultado de observações coletivas, e Coeurderoy afirma igualmente: "A ciência não está tampouco em alguns, ela está em todos" [47]. Por "todos" ele entende essencialmente o proletariado onde o instinto de conservação semeou "a ciência e a revolta". Liberando a utopia de sua pretensão à cientificidade, os autores do novo espírito utópico efetuam uma passagem da ciência doutrinária à ciência revolucionária. Colocam o princípio da auto-emancipação do proletariado e recusam, em conseqüência, a forma da seita utópica enquanto estrutura autoritária de comunicação e de ação revolucionária. Recusa paralela à denúncia da revolução pelo alto, própria às correntes democráticas. São condenados igualmente o complexo de Licurgo e o complexo de Ícaro. Coeurderoy [48] declara:

> *Qual é enfim vosso sistema? — Não tenho nem sistema, nem conclusões a apresentar, não posso fazê-lo, não quero fazê-lo: não quero nada. E mesmo que quisesse estabelecer algum governo de Licurgo ou de Icária, ou alguma organização do trabalho — o que é fácil — não poderia fazê-lo. Vejam antes o que se tornaram os magníficos planos de reedificação dos senhores Owen, Etienne Cabet e Louis Blanc; só sobra de Fourier as suas justas críticas, suas analogias universais e suas grandes predições. É que só há uma coisa no poder daquele que se preocupa com a ciência social: marcar com um lápis vermelho todos os edifícios que devem desaparecer. O homem é limitado demais para captar o conjunto dos objetos e dos séculos que concorrem para a reconstrução das sociedades. A humanidade inteira pode reconstruir, pois é eterna e mestra de sua ação em todos os meios.*

E Déjacque [49]:

> *A liberdade não arregimenta os homens sob a pluma de um chefe de seita: ela os inicia ao movimento das idéias e lhes inculca o sentimento da independência ativa. A autoridade é a unidade na uniformidade! A liberdade é a unidade na diversidade (. . .) Para mim, trata-se bem menos de fazer discípulos do que de fazer homens, e não se é homem senão sob a condição de ser si mesmo.*

Se o partidário do novo espírito utópico não renuncia à intencionalidade positiva — "Uma negação, para ser absoluta, tem necessidade de ser completada por uma afirmação" (Déjacque) — ele denuncia a forma dessa intencionalidade nos grandes utopistas. Para ele, não se trata mais de trazer do exterior ou do alto um sistema para o proletariado mas de dizer o movimento de decomposição da sociedade moderna e de participar das tormentas da luta. Para o novo espírito utópico, radicalmente oposto ao substitucionismo utópico — uma consciência individual toma o lugar do conjunto do movimento — está em

jogo a edificação da sociedade futura assim como a elaboração da ciência, e ela só pode valer como obra coletiva [50].

A ambigüidade do socialismo utópico está ultrapassada. O utopista rejeita tanto a máscara do pedagogo quanto a do profeta milenarista. Uma nova relação com o desejo das massas é instaurada. Para retomar a oposição de Bakhtine, a utopia passa de uma forma monológica a uma forma dialógica.

> *O método dialógico para descobrir a verdade se opõe ao monologismo oficial que pretende possuir uma verdade acabada (...). A verdade não pode brotar e se instalar na cabeça de um só homem, ela nasce entre os homens que a procuram juntos no processo de sua comunicação dialógica* [51].

Victor Considerant, que é no entanto um neo-utopista, evoca os efeitos da dominação secular e encontra o pólo donde operar essa mutação: "o mal se infiltrou até os ossos, ele corroeu até mesmo o desejo". Quer dizer que a utopia não tem mais por função convencer ou fazer compreender o valor de um modelo ou de uma solução da questão social; ela tem por missão fazer desejar, colocar em marcha o desejo das massas. A utopia torna-se uma maiêutica passional. É sobre o terreno sólido das paixões que o novo espírito utópico toma impulso. O utopista encontra aí a garantia contra toda a exterioridade do desejo e, ao mesmo tempo, contra toda transubstanciação desses desejos em um novo ideal repressivo das pulsões e depreciativo da vida. Déjacque define com uma extrema precisão esse novo estatuto da utopia, verdadeira comadre passional. A utopia não é mais um discurso que emana do saber para esclarecer a ignorância, mas um apelo que a passionalidade múltipla lança à multiplicidade das paixões:

> *Estou, apesar de minha ignorância, num dos meios mais favoráveis para resumir as necessidades da humanidade. Tenho todas as paixões, ainda que não possa satisfazê-las (...). É porque, passionalidade múltipla, espero tratar com alguma chance de sucesso, da sociedade humana, considerando que, para bem tratá-la, isso depende tanto do conhecimento que se tem das paixões de si mesmo quanto do conhecimento que se tem das paixões dos outros* [52].

Desse modo a relação é modificada integralmente. O utopista que abandonou sua situação de mestre, possuidor de uma verdade acabada, aparece daqui para frente como o iniciador de um mundo de comunicação e de ação dialógica [53]. Praticada dessa forma, a utopia abre a porta para o desconhecido, para um verdadeiro futuro, quer dizer, novo, irredutível ao presente ou às imagens idealizadas do passado. Mais, pela insatisfação e o despertar passional que ela engendra naqueles que a recebem, a utopia, provocação intempestiva, conduz para além da projeção imaginária, para a efetuação de uma passagem à ação sob a forma de uma prática experimental de grupo ou da práxis revolucionária. Tensão fundamental para o novo espírito utópico, Déjacque, muito ciente da ambivalência da escritura utópica — essa escritura é ao mesmo tempo contracomunicação e convite a romper essa cerca —, transforma-a em momento da prática revolucionária, para escapar a essa ambivalência. Trata-se de realizar a utopia além do livro e num tempo diferente daquele da escritura e da leitura. Tudo se passa como se o produtor da utopia, no momento mesmo em que escreve a utopia, percebesse a derrisão e os limites dessa escritura, o paradoxo de uma escritura coercitiva em favor de uma utopia libertária, como se escrever a utopia o levasse necessariamente a inscrevê-la alhures, para escapar ao fechamento e à coerção da utopia escrita. Dupla ruptura fundadora: ruptura com a seita, sociedade esotérica e lugar de comunicação em circuito fechado; ruptura com os limites da escritura. O novo espírito utópico

devolve à utopia a liberdade que R. Barthes atribui à palavra. Ligando a utopia à revolução, Déjacque chega a uma concepção insurreicional da utopia: para o proletário, o objeto utópico se une ao objeto insurreicional, a barricada, símbolo da insurreição popular. O novo espírito utópico não sacrifica no entanto a especificidade da utopia: não se trata tanto de colocar a utopia a serviço da revolução quanto de fazer com que a utopia seja o lugar onde se tramam a insurreição do desejo e a insurreição das massas. Déjacque afirma [54]:

> *Esse livro não é escrito com tinta; suas páginas não são folhas de papel. Esse livro é aço* in octavo, *carregado de idéias fulminantes (...) Não há trabalhador que, sob o revestimento de seu cérebro, não confeccione clandestinamente alguns pensamentos de destruição. Os senhores têm a baioneta e o Código Penal, o catecismo e a guilhotina; nós temos a barricada e a utopia, o sarcasmo e a bomba. Os senhores são a compressão; nós somos a mina: uma faísca pode fazer os senhores explodir. Esse livro não é um escrito, é um ato (...) É um grito de insurreição, uma badalada de sino tocada com o martelo da idéia na orelha das paixões populares.*

E Coeurderoy [55] igualmente: "Que ele vá, esse livro! Não é um escrito, é uma vontade, é um ato, é toda uma conduta que se apresenta diante do público". O objeto utópico, "martelo da idéia", chama à ação dos "martelos materiais".

A segunda figura do novo espírito utópico surgiu no interior do marxismo ou mais exatamente nas correntes de oposição ou marginais ao marxismo. Essa forma permite dar conta de uma constelação de fenômenos utópicos em relação com a teoria de Marx que, aparecidos em fins do século XIX, se prolongaram até os anos 1930. Nem repetição do socialismo utópico,

nem avatar do neo-utopismo, o novo espírito utópico é reativação crítica. Seu princípio fundador: não é como herdeiro que se prossegue um movimento, é como crítico. As manifestações são ou teórico-práticas (William Morris, certas tendências do surrealismo), ou puramente teóricas (Ernst Bloch, Walter Benjamin).

Como o novo espírito utópico de desenvolvimento autônomo, essa constelação tem por fundamento uma crítica do movimento utópico no início do século XIX. A diferença é que ela empresta o essencial dessa crítica a Marx e Engels. Nem por isso rejeita menos a interpretação conservada pelo marxismo vulgar. Para os partidários do novo espírito utópico, a crítica de Marx não significa o fim da utopia mas um outro tipo de relação que resta a definir. Mais ainda, muito conscientes da significação revolucionária da crítica de Marx (a utopia peca por falta de radicalidade e não por extremismo radical), eles fizeram ouvir novamente a voz da crítica revolucionária e paralelamente denunciaram a transformação dessa crítica em arma conservadora nas mãos dos epígonos [56].

Ao contrário do neo-utopismo, que tem por efeito dar à sociedade existente um *corpus* utópico homogêneo, o novo espírito utópico luta pela preservação da heterogeneidade da teoria radical e para salvá-la de uma integração na cultura dominante. Com efeito, o novo espírito utópico parte de uma constatação. A teoria de Marx, teoria unitária da revolução social, não escapou ao destino das grandes utopias. Ela foi igualmente objeto de um trabalho de domesticação e de edulcoração da parte dos epígonos. Eles são herdeiros, mas *disjecta membra.* O que foi dito do neo-utopismo vale para o neo-marxismo. Das diversas descrições dessa edulcoração da teoria original, que corresponde historicamente à Segunda Internacional, tira-se a conclusão que o neo-marxismo é inteiramente homogêneo com a sociedade burguesa. A apologia do trabalho, da dominação técnica da natureza, a crença no progresso ilimitado da humani-

dade, progresso contínuo, efetuando-se num tempo homogêneo e vazio, o respeito pela cultura da qual bastaria ser herdeiro e partilhar com as massas: é isso que constitui o conformismo neo-marxista ou social-democrata [57]. Assim viu-se aparecer, contra a transformação da teoria original no que A. Rosenberg chama de uma ideologia profissional de operários organizados, tentativas que se situam ao mesmo tempo na linha de Marx e Engels e na de Saint-Simon, Fourier e Owen.

O projeto é recuperar a situação de afastamento absoluto da teoria original. O novo espírito utópico, que leva em conta as críticas práticas e teóricas dirigidas às grandes utopias, instaura uma relação ativa com as expressões utópicas anteriores. Essa segunda tendência representa inicialmente o conjunto das tentativas de reação contra a fragmentação, a desintegração da teoria radical e sua apresentação sob a forma de um evolucionismo positivista. Não querem repetir ou recomeçar a utopia (ou, o que daria no mesmo, completar Marx com a utopia) mas redescobrir o programa comunista que está no coração da teoria radical através de um retorno à energia dos grandes utopistas e a sua intencionalidade positiva. Ler Marx em relação com os escritos comunistas de Dézamy ou de Moses Hess de 1845-1846 dá inegavelmente resultados diferentes da leitura à luz de Lenine e da Segunda Internacional.

Esse movimento oriundo do interior da teoria marxista para o primitivo e o utópico é mais um desvio do que um verdadeiro retorno. Na realidade, trata-se de um retorno a Marx pelo desvio das grandes utopias. Os partidários do novo espírito utópico não querem permanecer aquém da teoria de Marx nem ir além dela, mas tomar posição no centro mesmo da teoria [58]. Implícita ou explicitamente, o novo espírito utópico se inspira na idéia de que a crítica revolucionária real das utopias formuladas por Marx e Engels foi deformada, pior ainda invertida pelos epígonos, ocultando uma dimensão fundamental da teoria, aquilo que é seu caroço: a tensão para o futuro comunista.

Inicialmente, dizíamos nós. Não se poderia, com efeito (em nome de qual nova ortodoxia?) limitar o novo espírito utópico a um retorno a Marx pelo desvio das grandes utopias. Em algumas de suas manifestações, o novo espírito utópico não é apenas comandado por uma vontade de reencontrar, contra a social-democracia, a teoria radical em sua pureza original. Há mais. Outras tentativas mais complexas, mais audaciosas foram realizadas, cuja orientação podemos apresentar esquematicamente:

— Tirar do esquecimento a dimensão programática do comunismo de Marx.

— Em seguida, enxertar nessa dimensão programática assim restaurada uma nova utopia que reative a força de choque das utopias pré-marxianas, ainda que se distinguindo delas. A nova utopia, tomando impulso no terreno sólido da previsão do comunismo, explora esse algo que forma a fronteira extrema, ou talvez mesmo o fechamento do comunismo de Marx, isto é, o reino da liberdade. À distância de todo sistema, de toda solução da "questão social", de todo modelo, esta prática utópica original experimenta de um modo nem científico, nem didático hipóteses deliberadamente heurísticas tais que escapem à alternativa do aquém e do além do marxismo. Hipóteses simplesmente outras, como para fazer nascer uma nova relação entre a subversão utópica e a revolução marxista. É o que se dá em *News from Nowhere*, com a hipótese de uma era de repouso sucedendo à revolução comunista, segundo W. Morris.

— Ou, ainda, o programa comunista reatualizado, o partidário do novo espírito utópico submete a teoria marxiana a um tratamento em parte lúdico, em parte teórico, ao que nós poderíamos chamar de uma "utopização". Como se o intérprete retomasse certos temas latentes, ou deixados inexplorados, ou ainda apagados durante o ato de fundação da teoria, e os fizesse trabalhar ao máximo de sua intensidade. Por fim, o partidário do novo espírito utópico pode escolher forçar voluntariamente o pensamento de Marx para arrancá-lo ao contínuo da previsão e

situá-lo fora da história, alhures, *nowhere*, espaço especificamente utópico. A esse método corresponde o tema da "ressurreição da natureza" presente tanto em Ernst Bloch quanto em Walter Benjamin.

Sensíveis ao "socialismo em perigo", segundo a advertência lançada em 1897 por Domela Nieuwenhuis, sensíveis aos primeiros signos do economismo e temendo, além disso, o aparecimento de um novo Leviatã sob a forma de uma confusão entre a fase de transição e a sociedade comunista — esse foi o ângulo de ataque de William Morris — os autores do novo espírito utópico desenvolveram particularmente o que A. Pannekock, citando precisamente William Morris, chamava de "lado ativo" da vida nova, isto é, a transformação do próprio trabalho, o conjunto das idéias programáticas sobre a transformação da vida cotidiana. Insistência sobre o lado ativo da vida nova não significa que o novo espírito utópico tenha por tarefa dar uma roupagem utópica às linhas de força da previsão marxiana; ou, pior ainda, de produzir essa coisa "monstruosa" que, em alguns, recebe o nome de "utopia científica". Sobre o terreno da previsão morfológica do comunismo, eles ergueram imagens utópicas e imagens dialéticas do futuro, no sentido de Benjamin. "Cada época não sonha apenas com a próxima, mas ao fazê-lo se esforça em despertá-la" [59]. Contra aqueles que imobilizavam o movimento em nome da compreensão do reino da necessidade, eles dirigiram toda a energia poético-utópica para o reino da liberdade. Não apenas a prática da utopia não é sacrificada, como ela se engaja em vias novas.

O novo espírito utópico está freqüentemente ligado ao romantismo revolucionário que, longe de eludir a revolução através de um programa de renovação espiritual ou estética, se esforça, pelo contrário, em evitar o aborto, concentrando assim o combate sobre terrenos considerados classicamente como neutros ou inessenciais. Próximos das vanguardas ou membros delas (noção que aliás recusam), os partidários do novo espírito utópico são bastante conscientes da crise da cultura moderna e do declínio da arte na sociedade burguesa. William Morris foi do pré-rafaelismo a Marx, e dele parte uma linha que conduz a Bauhaus. É por isso que não se contentaram em aprovisionar o aparelho de produção existente. Não são rotineiros da utopia, satisfeitos em produzir uma utopia a mais com conteúdo socialista. Sua prática utópica, que responde igualmente à vontade de substituir a arte tradicional por uma atividade de tipo novo, é um momento constitutivo de uma prática revolucionária global, assim como a simulação da revolução constitui um momento essencial de sua projeção utópica. Eles puseram a poesia do futuro na ordem do dia. Donde a ruptura com a utopia, modelo fechado, no estilo de *Le Voyage en Icarie* de Cabet. Procurando, como o novo espírito utópico de desenvolvimento autônomo, uma forma de comunicação e de ação dialógica, recorreram a um novo tipo de imagem, a uma nova forma de utopia, obra aberta. A serviço da utopia maiêutica passional, construíram ou tentaram construir um novo objeto utópico com valor de simulacro [60]. A utopia entrou na era da desconfiança. Aqueles que retomaram o instrumento legado pela tradição, por terem pensado a crítica da utopia, aprenderam a empregá-lo ardilosamente e a se servir dele de uma nova maneira. Contra o postulado de uma verdade da imaginação utópica liberada pelo estado de graça dos estigmas da opressão presente, o novo espírito utópico coloca em jogo "a potência do falso" para liberar também o imaginário. A utopia-simulacro, próxima do jogo, do sonhar acordado, dos mitos, "sonhos seculares da jovem humanidade", de tudo o que é criação de paixões não-satisfeitas, abre um novo espaço onde o desejo das massas poderá dar livre curso ao trabalho da fantasia e onde, pela mediação das forças afetivas renovadas, se poderá inventar um futuro novo: um novo mundo industrial e societário, um novo mundo moral, um novo mundo amoroso. William Morris, que alimentou sua utopia com múltiplos desvios, Walter Benjamin, que como dizia P. Klossows-

ki, animou a visão de uma sociedade florescente com o livre jogo das paixões (Marx com Fourier), vão nessa direção.

Diante dessa história da utopia, a simplicidade evolucionista da tese clássica, a oposição binária que a funda voam em pedaços. Aparecerá que à questão sobre as relações entre o comunismo crítico e a utopia não se pode apontar uma resposta una. Só podem existir múltiplas respostas de acordo com uma análise diferencial das formas da utopia socialista-comunista.

Mas basta simplesmente abrir um novo espaço de confrontação e multiplicar os pólos de confrontação? O novo espírito utópico, em suas duas tendências, não tem por efeito transformar a própria estrutura do espaço de confrontação, interrogando o comunismo crítico naquilo que ele contém de latente, naquilo que deixa inexplorado ou talvez mesmo naquilo que ele apagou no curso de sua fundação? Para alguns partidários do novo espírito utópico — e aí a questão permanece aberta — talvez se possa perceber, para além da luta contra a fragmentação e contra a mutilação da teoria radical, uma ação mais audaciosa, mais aventureira também contra o fenômeno histórico mais global de uma dialética do socialismo. Como se, no curso de seu desenvolvimento entre a "infância" e a "maturidade", o socialismo — Marx também — não tivesse conseguido escapar às armadilhas da razão instrumental.

Essa análise tem essencialmente um alcance crítico contra o imperialismo do significante fundamental, o corte ciência/utopia; ela quer incomodar alguma coisa, quer permitir que se coloque a questão da utopia na contracorrente. Trata-se somente da primeira metade do caminho. Permanece ainda a questão das relações entre o comunismo crítico e a utopia, que é preciso tentar pensar positivamente à distância da tese segundo a qual o comunismo de Marx assinalaria pura e simplesmente o fim da utopia.

Tradução: Urias Arantes

NOTAS

[1] F. Guattari, La coupure léniniste, *Critique*, junho de 1971, pp. 569-70.

[2] G. Sorel, Y a-t-il de l'utopie dans le marxisme? *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1899, pp. 152-75.

[3] Uma diferença deve ser feita aqui entre o texto do *Manifesto Comunista* e o opúsculo de F. Engels. No primeiro encontra-se a expressão de uma verdade conquistada e muito recentemente conquistada, enquanto que *Socialismo Utópico e Socialismo Científico* tem antes por objeto a repetição e a vulgarização de uma verdade adquirida, e adquirida há muito tempo. Além disso, o *Manifesto Comunista* corresponde à forma primitiva da teoria que se distingue das formas ulteriores pela "ousadia da linguagem" e uma grande audácia teórica (K. Korsch, *Marxisme et Philosophie*). Também não é preciso proibir *a priori* o exame de uma regressão positivista introduzida ainda em vida dos fundadores da teoria, precisamente no opúsculo de F. Engels. E para bem avaliar esse texto e descentrá-lo, basta confrontá-lo com o artigo do jovem Engels, *Progresso da Reforma Social sobre o Continente* (outubro-novembro de 1843). Essa confrontação produzirá um descentramento tanto mais sensível, que, no artigo de 1843, Engels julga o movimento utópico em relação ao movimento comunista, enquanto que na leitura de 1880 ele o julga em relação à ciência, entendida no sentido muito mais próximo daquele de Darwin que daquele de Hegel.

[4] *Herr Vogt*, Paris, Costes, 1927, pp. 125-6.

[5] Em 1846, Marx não pôde perdoar a Weitling uma regressão ao comunismo "maciço", ao "comunismo verdadeiro" que representa uma transação com as idéias dominantes. Constatado isso, é um fato que, em 1844, Marx saudou sem reserva o gênio de Weitling:

"No que diz respeito à cultura dos operários alemães, em geral, ou sua aptidão a se cultivarem, lembrarei os escritos geniais de Weitling, que, do ponto de vista teórico, ultrapassam mesmo freqüentemente os escritos de Proudhon, ainda que inferiores quanto à execução. Onde a burguesia — incluindo-se seus filósofos e seus sábios — pode nos apresentar a respeito da emancipação burguesa, da emancipação política, uma obra comparável à de Weitling: *Garantias da Harmonia e da Liberdade*? Que se compare a mediocridade mesquinha e prosaica da literatura política alemã com esse início literário enorme e brilhante dos operários alemães. Que se compare esse gigantesco sapato infantil do proletariado com o sapato político acanhado e minúsculo da burguesia alemã, e dever-se-á prever uma forma atlética à Gata Borralheira alemã

(*Glosas críticas marginais ao artigo "O rei de Prússia e a reforma social, por um prussiano"*, em K. Marx, *Textes (1842-1847)*, Spartacus, 1970, p. 84). E na abertura dos *Manuscritos de 1844*, Marx reconhece ter utilizado as obras dos socialistas franceses e ingleses, "os trabalhos substanciais e originais de Weitling, de Hess, assim como sua própria contribuição e a de Engels aos *Anais Franco-Alemães*.

[6] *La Sainte Famille*, Sociales, 1969, p. 53.

[7] Ibid., pp. 41-2.

[8] *Lettre à Annenkov* (28 de dezembro de 1846), Pléiade, T. I, pp. 1438-51.

[9] *La Sainte Famille*, p. 158.

[10] T. Dézamy, *Calomnies et Politique de M. Cabet*, Paris, 1842.

[11] "À maneira como M. Grün faz de Saint-Simon um prisioneiro da economia política corresponde sua maneira de fazer dele um pioneiro do socialismo científico: 'Ele' (o saint-simonismo) contém... o socialismo científico, Saint-Simon tendo sido toda sua vida à procura dessa ciência nova" (p. 82). Para Engels, é altamente importante não reduzir a formação — socialismo científico —, resultado de um processo crítico bastante complexo, a uma fórmula mágica. E não é pelo acoplamento mecânico da palavra "socialismo" à palavra "ciência" que se fará avançar uma polegada o problema.

[12] *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, em K. Marx, *Textes (1842-1847)*, Spartacus, 1970, p. 60.

[13] *Misère de la Philosophie*, Pléiade, T. I, pp. 92-3.

[14] *La Nouvelle Gazette Rhénane*, Sociales, 1963, pp. 376-8. Mesma formulação no *Manifesto Comunista*: "Daí que eles (os inventores de sistemas socialistas e comunistas) se põem à procura de uma ciência social, de leis sociais, com o fim único de criar essas condições". E a propósito dos discípulos que se tornaram reacionários, diferentemente de seus mestres sob muitos aspectos revolucionários: "Pouco a pouco caem na categoria dos socialistas reacionários e conservadores que assinalamos acima. Eles não se distinguem senão por uma pedanteria mais sistemática e uma fé supersticiosa e fanática nos efeitos miraculosos de sua ciência social" (Pléiade, T. I, pp. 191-3).

[15] "As correntes utópicas do socialismo, ainda que fundadas elas próprias historicamente na crítica da organização social existente, podem ser justamente qualificadas de utópicas uma vez que recusam a história — quer dizer, a luta real em curso, assim como o movimento do tempo para além da perfeição imutável de sua imagem da sociedade feliz — mas não porque recusaram a ciência. Os pensadores utopistas são ao contrário inteiramente dominados pelo pensamento científico tal qual ele se impusera nos séculos precedentes...", *La Société du Spectacle*, Paris, 1967, pp. 63-4.

[16] Esta ligação entre a crítica da cientificidade própria à utopia e a afirmação, contra essa cientificidade anti-histórica, de uma ciência da história, enquanto conhecimento crítico do movimento real da sociedade moderna, é constante em Marx: "...como os utopistas, ele (Proudhon) se põe à procura de uma pretensa ciência para retirar daí uma fórmula *a priori* para a 'solução da questão social', em lugar de fundar a ciência no conhecimento crítico do movimento histórico, movimento que produz ele próprio as condições materiais da emancipação". *Lettre à J. B. Von Schweitzer* (1865), de la Pléiade, T. I, p. 1455. É igualmente à descoberta de uma nova teoria da história que Engels atribui a passagem do comunismo crítico-utópico ao comunismo crítico e a especificidade dessa última forma de comunismo. Engels define assim "nosso comunismo crítico": "Por comunismo não se compreendia mais a construção por um esforço de imaginação de um ideal social tão perfeito quanto possível, mas a compreensão da natureza, das condições e dos fins gerais adequados da luta conduzida pelo proletariado". *Quelques mots sur l'histoire de la Ligue des Communistes*, in *Oeuvres Complètes de Karl Marx*, Paris, Costes, 1939, p. 79. Comunismo crítico é então o nome mais exato para a teoria de Marx e Engels.

[17] A. Comte, em *Le Globe*, 13 de janeiro de 1832, citado por H. R. d'Allemagne, *Les Saint-Simoniens*, Paris, 1930, p. 210.

[18] K. Mannheim, *Idéologie et Utopie*, Paris, 1956, p. 132.

[19] H. Marcuse, *La Fin de l'Utopie*, Paris, 1968, pp. 8-9.

[20] "... se nós não temos o direito de renegar esses patriarcas do socialismo (Fourier, Owen, Saint-Simon), assim como os químicos atuais vêem nos antigos alquimistas os precursores e os ancestrais, devemos evitar cometer os erros que cometeram e que, de nossa parte, seriam imperdoáveis" (Marx, *De l'indifférentisme en matière politique*, 1873, em Marx e Engels, *Textes sur l'Organisation*, Spartacus, 1970, p. 108). Seria interessante comparar com um texto do *Novo Espírito Utópico*, de Déjacque, onde aparece igualmente o contraste entre a química e a alquimia: "Os pesquisadores da felicidade ideal, como os pesquisadores da pedra filosofal, talvez nunca realizarão sua utopia de uma maneira absoluta, mas sua utopia será causa de progressos humanitários. A alquimia não conseguiu produzir ouro mas retirou de seu cadinho algo de mais precioso que um vão metal; ela produziu uma ciência: a química. A ciência social será a obra dos sonhadores da harmonia perfeita" (*L'Humanisphère*, 1857, em Déjacque, *A bas les Chefs*, com a preciosa apresentação de Valentin Pelosse, Paris, Champ Libre, 1971, p. 132).

Igualmente Engels: "Assim como o socialismo alemão teórico não esquecerá jamais que se apoiou sobre os ombros de Saint-Simon, de Fourier e de Owen, três homens que, apesar de toda a fantasia e utopia de suas doutrinas, contam entre os maiores cérebros de todos os tempos

e que anteciparam genialmente inúmeras idéias das quais demonstramos presentemente a justeza científica..." (Prefácio a *La Guerre des Paysans*, London, 1874, em *La Révolution démocratique bourgeoise en Allemagne*, Sociales, 1951, p. 23).

[21] A. L. Morton, Un Demi-Siècle, d'Utopie, em *La Pensée*, n.º 108, abril de 1963, pp. 26-7.

[22] Walter Benjamin, Paris Capitale du Dix-neuvième siècle, em *Poésie et Révolution*, Paris, 1971, pp. 123-38.

[23] Dessa conjunção da utopia e da Comuna, que exigiria um estudo particular, citemos somente alguns indícios. Limitando-nos às expressões literárias, os escritos de Déjacque, *La Question Révolutionnaire* (1853-1854), *L'Humanisphère*, 1858-1859), os de Coeurderoy, *La Grève de Samarez* (1857), de Pierre Leroux, *Instruction por une Prise d'Arme* de Blanqui (1864), *Paris* de Victor Hugo (1867), pouco antes da Comuna, *Paris en l'an 2000* do doutor Tony Moilin, fuzilado pelos versalheses, pouco depois, *La Commune en l'an 2073* (1874) de R. de Mericourt, e igualmente *L'Éternité par les Astres* (1872) de Blanqui. Dessa conjunção real entre a utopia e a Comuna, uma exposição no Museu de Arte Moderna de Estocolmo tentou dar conta ao escolher como tema: "A vida cotidiana durante os 72 dias de uma utopia".

[24] Sobre uma crítica "em ato" do conceito de maturidade e sobre uma valorização das tendências utópicas autônomas do movimento social, o grande livro de E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, London, 1963.

[25] Walter Benjamin, Sur le Concept d'Histoire, *Les Temps Modernes*, out. de 1947, pp. 626-7.

[26] "The thesis of the primacy of being over consciousness includes the methodological imperative to express the dynamic tendencies of reality in the formation and movement of concepts instead of forming and verifying concepts in accordance with the demand that they have pragmatic and expedient features" (Adorno, *Prisms*, London, 1967, p. 43).

[27] Não se pode exagerar a importância de Pierre Leroux enquanto teórico e historiador da utopia socialista-comunista. Tanto em *La Grève de Samarez* (1857) quanto na 'Lettre du Docteur Deville', em *L'Esperance* (1853), Pierre Leroux coloca as bases de uma teoria e de uma história da utopia liberadas do preconceito anti-utópico e consciente dos elos entre o utopismo social e o movimento romântico (cf. o artigo de Leroux sobre 'Le Style Symbolique'). Ver nosso artigo 'Pierre Leroux et l'Utopie Socialiste', seguido do texto da 'Lettre au Docteur Deville', em *Cahiers de l'I.S.E.A.*, série Études de Marxologie, dezembro de 1972, pp. 2201-84.

[28] C. Pecqueur, *Théorie Nouvelle d'Economie Sociale et Politique*, Paris, 1842, Introduction. Ver igualmente A. Paget, *Introduction à l'Étude de la Science Sociale*, Paris, 1838. Esse autor vê na perspectiva

unitária o que permite distinguir os três criadores de sistemas sociais (Saint-Simon, Fourier, Owen) dos filantropistas e outros reformadores incapazes de perceber "uma causa geral que infecciona o corpo social inteiro".

[29] L. Reybaud, *Études sur les Réformateurs Contemporains ou Socialistes Modernes*, Paris, 1840, T. I, pp. VII-VIII.

[30] Fourier, *Oeuvres Complètes*, ibid., Anthropos, I, X, pp. 311-6.

[31] Fourier, ibid., p. 316.

[32] Seguimos e citamos o texto dos *Grundrisse, Fondements de la critique de l'économie politique*, Paris, Anthropos, 1967, T. I, pp. 364-8.

[33] *Grundrisse*, T. I, p. 336.

[34] *Grundrisse*, T. I, p. 367.

[35] Valeria a pena explorar essas figuras da felicidade no século XIX. Os dois textos que serviriam de guia seriam o de Pierre Leroux e o de F. Engels (*Progrès de la Réforme Sociale sur le Continent*). Leroux reconhece que Saint-Simon teve o mérito de ter proposto uma organização nova da humanidade fundada sobre a indústria; Fourier teve o mérito de ter pronunciado a crítica da família; Owen, finalmente, teve o mérito de ter anunciado o reino das máquinas e o fim do ilotismo social. O mesmo procedimento guia as análises de F. Engels, ainda que a matriz atribuída a cada um dos utopistas seja diferente: Saint-Simon descobriu o antagonismo das classes; Fourier estabeleceu pela primeira vez o grande axioma da filosofia social sobre a potência coletiva do trabalho; Owen formulou a crítica da religião, do casamento e da propriedade. Para essa exploração, ver igualmente B. Malon, *Exposé des Ecoles Socialistes Françaises*, Paris, 1872; M. A. Leblond, *L'Idéal du XIXe siècle*, Paris, Alcan, 1909. Mais recentemente, o conjunto dos trabalhos de M. Henri Desroche.

[36] W. Benjamin: "A ordem do profano deve se fundar sobre a idéia de felicidade" (Fragment Théologico-Politique, em *Mythe et Violence*, Paris, 1971, p. 149; Marcuse, Contribution à la Critique de l'Hédonisme, em *Culture et Société*, Paris, 1970, pp. 180-1.

[37] Contrariamente à interpretação de R. Barthes, que parece curiosamente estar aquém da problemática de Fourier (Vivre avec Fourier, *Critique*, n.º 28, out. de 1970, pp. 789-812), isto não significa que Fourier tenha escolhido o doméstico (ordem do desejo) contra o político (ordem da necessidade). O deslocamento do político que Fourier realizou, paralelamente a Saint-Simon (a administração das coisas) e a Owen (a teoria da influência das circunstâncias e a ciência da produção) não é tanto uma opção em favor do doméstico contra o político quanto a abertura de um novo campo de ação ao gênio político: o campo do conjunto das necessidades e dos desejos do homem real, as satisfações sensíveis do homem prosaico, em resumo, a totalidade da vida cotidiana. Ao fazê-lo, Fourier conseguiu superar a oposição pré-fourierista

sublinhada e reforçada por Barthes. Melhor ainda, ele realizou a junção da política e do desejo. Fourier não separa, não reproduz as fronteiras clássicas; ele confunde as fronteiras, ele as associa. E não mais para canalizar o movimento passional para o político (manobra habitual da utopia sobre o Estado), mas para tirar a política de sua órbita tradicional, abri-la ao desejo, engrená-la a outros tipos de sociabilidade. Nesse sentido, ele subverteu o político. Um dos erros da política civilizada é o desprezo do prazer, declara Fourier, defendendo uma política complexa. É preciso habituar a humanidade a se amar a ela mesma, e a amar o universo que a engloba. A grandeza de Fourier é ter proposto, à distância do desejo da política, sobre a base desse descentramento do político, uma política do desejo; ter sabido criar um novo objeto tópico onde a "grande política" que assume a infinidade das paixões soube projetar a imagem de novas relações sociais fundadas não mais sobre uma compressão clássica das paixões, do tipo educação moral da humanidade, mas sobre a possibilidade de uma combinação harmoniosa da multiplicidade dos desejos, sobre a atração passional. Fourier propõe igualmente a imagem de uma sociabilidade universal, de uma sociabilidade entre o homem e as potências cósmicas. Da política submissa à moral contra a política associada à volúpia: essa é a significação do grande tema de Fourier, "a política aplicada ao apetite", e da constatação de V. Considérant: a história corroeu até mesmo o desejo. Graças a Fourier, a utopia saltou da necessidade (a falta) ao desejo (a expansão do ser). O que surpreende e escandaliza Fourier é a falta de desejo nos homens, a fraqueza da apetência. Daí, em Fourier, uma estratégia da utopia próxima do que Nietzsche chamava "uma reconversão da política", fundada sobre a expressão positiva das paixões. Uma reconversão que, para Fourier, se inscreve na linha das religiões revolucionárias e que participa inteiramente da vontade proteiforme do século XIX de fundar uma nova religião. Fourier escreveu um texto capital a esse respeito: *De la Franc-Maçonnerie et de ses Propriétés Encore Inconnues.* Será preciso repeti-lo? A política aplicada ao apetite, associada à volúpia e que deve criar necessariamente novos modos de exposição e de ação, visa o fim da política.

[38] H. Marcuse, *Raison et Révolution*, pp. 341-2. O mesmo procedimento funda a crítica da política em Marx, notadamente nos grandes textos de 1843-1844. Marx recusa aí a transubstanciação ou a catarse própria ao pensamento político, mesmo democrático.

[39] G. Bataille, *La Structure Psychologique du Fascisme*, in *Oeuvres Complètes*, Paris, 1970, T. I, pp. 346-7.

[40] M. Bakhtine, *La Poétique de Dostoievski*, Paris, 1970, p. 122.

[41] No mesmo momento em que, no seio do grupo Contra-Attaque, G. Bataille colocava precisamente a necessidade de se interrogar sobre as formações sociais afetivas, de constituir e de utilizar como uma arma

um sistema de conhecimentos sobre os movimentos sociais de atração e de repulsão, ele parece só ter encontrado moral e idealismo do lado do socialismo utópico. Cf. *La Structure Psychologique du Fascisme*, ibid., pp. 339-71. No mesmo momento, A. Breton, P. Klossowski e W. Benjamin se mostravam mais alertas ao apelo lançado pelos grandes utopistas em direção de forças afetivas renovadas. Resta ainda a compreender — o que a crítica parece ter ignorado — a teorização ou os germes de teorização da utopia no movimento utópico do século XIX, o que fazemos alhures.

[42] Marx, Engels, *L'Idéologie Allemande*, Paris, Sociales, 1968, p. 508.

[43] "Ao lado dos comunistas alemães se manifestou um certo número de escritores que adotaram algumas idéias comunistas francesas e inglesas, amalgamando-as às suas premissas filosófico-alemãs. (...) Eles separam os sistemas, críticos e escritos, polêmicos em relação ao movimento real, do qual são apenas a expressão, para confrontá-los em seguida, arbitrariamente, com a filosofia alemã. Separam a consciência imanente de esferas determinadas historicamente condicionadas dessas mesmas esferas e medem-na em relação à consciência verdadeira, absoluta, isto é, a da filosofia alemã. (...) Esse 'socialismo verdadeiro' nada mais é do que uma imagem sublimada do comunismo proletário e dos partidos e seitas de França e Inglaterra, que têm com ele relações mais ou menos distantes, desenhadas no céu do espírito alemão e, como veremos, da alma alemã" (*L'Idéologie Allemande*, pp. 499-501).

[44] *Le Manifeste Communiste*, Pléiade, T. I, p. 189.

[45] Nietzsche, em *Humain, Trop Humain*, apelou para a construção de uma tal máquina: "99 — O poeta mostrando o caminho do futuro: Tudo o que resta ainda, entre os homens de hoje, de força poética em excesso, daquela que não se emprega a modelar as formas da vida, tudo isso será preciso consagrar, sem nenhuma subtração, a um fim único, não para limpar as cópias do presente, reanimar e poetizar o passado, mas para mostrar o caminho do futuro; desde que não se ouça isso como se a tarefa do poeta fosse, a exemplo de algum utopista da economia política, a de prefigurar em suas imagens as condições de vida mais favoráveis para a nação e a sociedade, assim como os meios de torná-las possíveis... Muitos caminhos conduzem de Goethe a essa poesia do futuro; mas é preciso bons guias e sobretudo uma força maior do que a que possuem os poetas de hoje, isto é, os pintores inconsiderados da meia-besta, da falta de medida e de maturidade confundida com a força da natureza" (Paris, 1968, pp. 51-2). Esse texto é tanto mais interessante, que Nietzsche engloba no mesmo desprezo os utopistas criadores da mentira do ideal, depreciativo da vida, e aqueles que, extasiados diante da força da história, chegam a uma idolatria da facticidade. K. Lowith mostrou em seus trabalhos: Nietzsche, nesse sentido,

pertencia à mesma constelação que produziu o movimento dos jovens hegelianos, Bakunin e Marx. Nietzsche vê na poesia do futuro o meio de escapar à repetição do presente.

[46] Salvo equívoco, cabe a Nettlau o mérito de ter aproximado pela primeira vez esses três grandes utopistas: "Como utopista, ele (Coeurderoy) se coloca ao lado de Fourier, de Joseph Déjacque e de W. Morris: a beleza, a arte, a diversidade e a mais ampla liberdade são a essência de seus sonhos" (Coeurderoy, *Oeuvres*, T. III, Paris, 1910-1911, prefácio de Nettlau, p. IX). Convém aproximá-los igualmente enquanto teóricos e práticos do novo espírito útópico.

[47] Coeurderoy, *Oeuvres*, T. I, p. 53.

[48] Ibid., p. 60.

[49] *L'Humanisphère*, op. cit., p. 90.

[50] "É preciso que, para a reconstrução, sejam empregados trabalhadores de todas as especialidades (...) A sociedade é maior que M. Louis Blanc, mais sábia que M. Cabet, mais progressista que os revolucionários. Eu não estou com os revolucionários, estou com a Revolução. Não estou com os sistemáticos, estou com a ciência" (Coeurderoy, *Oeuvres*, T. I, p. 61).

[51] M. Bakhtine, op. cit., p. 155.

[52] Déjacque, *L'Humanisphère*, op. cit., pp. 88-9.

[53] "Habito os abismos da sociedade; busquei aí pensamentos revolucionários, e os lanço para fora, rasgando as trevas (...) Suspiro pela felicidade e evoco seu ideal. Se esse ideal vos sorri, fazei como eu, amai-o. Se encontrardes nele imperfeições, corrigi-as. Se ele vos desagrada, criai um outro. Não sou exclusivo, e abandonarei de bom grado o meu pelo vosso, se o vosso me parecer mais perfeito" (*L'Humanisphère*, op. cit., p. 91).

[54] Déjacque, *L'Humanisphère*, op. cit., pp. 86-7.

[55] Coeurderoy, *Oeuvres*, T. I, p. 124.

[56] "Entretanto, sustento que não precisamos temer assustar nosso público com cenas brilhantes demais do futuro da sociedade; nem nos considerarmos pouco práticos ou utópicos por expormos a simples verdade: destruindo o monopólio estamos destruindo a civilização presente. Pelo contrário, é utópico avançar um esquema de reconstrução lógica e gradual da sociedade que provavelmente será desmentido pelo primeiro contratempo histórico... E certamente os socialistas que estão sempre pregando ao povo que o socialismo é uma mudança econômica pura e simples estão prontos a repelir aqueles que querem ensinar em nome daqueles que não o querem" (William Morris em May Morris: *William Morris, Artist, Writer, Socialist*, T. II, New York, 1966, p. 307).

[57] Walter Benjamin, Sur le Concept d'Histoire, em *Les Temps Modernes*, outubro de 1947, pp. 629-32; igualmente, A. Rosenberg, *Histoire du Bolchévisme*, Paris, 1967.

[58] A prática do "desvio" sobre a qual repousa o novo espírito utópico é o oposto do procedimento clássico. Em lugar de ler Marx a partir do que lhe sucedeu, em resumo, através de seus discípulos, opera-se um retorno a Marx na sua contemporaneidade ou pelo viés de pensadores e de movimentos que Marx "ultrapassou" ou criticou sem no entanto rejeitá-los. Tudo se passa como se, na distância que abre essa crítica ou esse "ultrapassamento", se pudesse captar a radicalidade de Marx, o descentramento que se produziu a um momento dado na cultura dominante, o ato de fundação na sua própria trajetória. Trata-se de colocar a obra marxiana em um novo espaço, não mais no espaço marxista clássico delimitado por Kautsky, Plekanov, Lenine, Trotski etc., mas no espaço socialista-comunista desenhado pelos grandes utopistas, Flora Tristan, a Liga dos Comunistas, o movimento comunista-materialista francês, etc. Esse método não tem nada em comum com a história das idéias. Seu projeto é desconstruir as formações ideológicas e institucionais que se edificaram sobre a obra de Marx, ocultando o ato de fundação em seu duplo movimento de construção e de apagamento.

[59] Walter Benjamin, Paris, Capitale du XIXe Siècle, em *Poésie et Révolution*, T. II, Paris, 1971, p. 138.

[60] Melhor do que distinguir entre um bom e um mau uso da utopia, convém distinguir entre duas formas possíveis de utopia: a utopia-modelo-ideal, derivando do platonismo; e a utopia-simulacro. Gilles Deleuze, Renverser le Platonisme, em *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1966, n.º 4, pp. 426-38, opõe o simulacro ao modelo nos seguintes termos:

— o simulacro produz um efeito de semelhança por meios diferentes daqueles do modelo: ele é construído sobre uma disparidade, e é isso que permite ao simulacro liberar a diferença de toda subordinação ao semelhante e ao idêntico. É por isso que uma utopia-simulacro se situa além de uma relação com o não ainda possível;

— o simulacro é uma obra de grande dimensão;

— o simulacro se distingue por um modo de apreensão bastante misterioso, que não depende nem do saber, nem da opinião reta, mas pertence à afetividade. O simulacro é ruptura com o mundo das essências, das formas ou das normas; ele abre uma nova carreira para o devir e torna possível de novo a invenção. Aliás, escapando à imposição da imitação, ele afirma o diverso, o múltiplo, em resumo: o pluralismo.

P. Klossowski acrescenta outras precisões: o simulacro pode ser um quadro vivo que suspende o gesto convencional e produz um efeito de choque. Ele está ligado à presença de um grupo real, lugar de intercâmbio de fantasias. Explicando a profecia utópica de Fourier, Klossowski escreve: "É preciso então criar uma esfera onde um ou vários simulacros possam exercer uma virtude mediadora para que no nível

dos indivíduos um intercâmbio de fantasias complementares permita uma cooperação entre esses diversos grupos". E ainda: "Desde que há fantasia, é preciso reproduzi-la como simulacro; o simulacro nesse sentido não é no entanto catarse, a qual só é um desvio de forças; o simulacro reconstitui e reproduz a realidade da fantasia no nível do jogo. Fourier se apóia não tanto sobre a liberdade, mas sobretudo sobre a criação libertadora" (Sade et Fourier, em *Topique* 4-5, outubro de 1970, pp. 85-6 e p. 90). A utopia deixa de ser cisão para ser sedução, excitação à ação presente. Sem explorar mais as possibilidades da utopia-simulacro, dessa mudança de forma, convém reter um efeito absolutamente fundamental: ele permite à utopia escapar à tentação estatal que a tenta em permanência. A história da utopia o prova; a força utópica foi freqüentemente esmagada pelo desejo do Estado, subordinada à forma do Estado. Como se, a cada vez que irrompe a energia utópica — energia que em seu movimento infinito é investimento generalizado do corpo social, do universo, dos elementos, do conjunto do cosmos —, a utopia modelo tivesse por função "estatizá-la", reconduzi-la ao político e à organização harmoniosa da cidade. O simulacro afirma o múltiplo (o pluralismo de Fourier), marca uma ruptura com o modelo, com o que está adiante e que conviria imitar; ele oferece assim uma resistência maior, mesmo que nada esteja definitivamente ganho, contra o recuo da força utópica sobre o Estado. A crítica da política nos grandes utopistas não é o "ponto cego" da teoria mas talvez o que nos resta a pensar.

2

THOMAS MORE (1478-1535)
*A Utopia (1516)**

Sabem ainda nossos contemporâneos ler as utopias, especialmente a obra fundadora de Thomas More? A pergunta pode parecer insolente, até temerária; merece, porém, ser colocada ao percorrer-se a literatura antiutópica que, sem outra forma de processo, remete *A Utopia* à genealogia do totalitarismo.

Aqueles que tão prontamente denunciam a tirania — e com isso só podemos nos regozijar — não estão praticando, em relação às utopias, uma forma de leitura não somente "bárbara" como também precisamente tirânica, ao modo do tirano denunciado por Platão na *Carta VII* [1]? Este último, quando de sua terceira estadia em Siracusa, quis assegurar-se de que a filosofia tomara realmente o coração de Dionísio. Constatou todavia, horrorizado, que o tirano compusera para si uma espécie

* A edição citada é T. More, *L'Utopie*, Bruxelles, La Renaissance du Livre, 1966. Esta edição não contém os "paratextos" que enquadram a Utopia, que encontramos na preciosa edição de A. Prévost, Paris, 1978.

de "platonismo" pleno de idéias mal compreendidas. "Apreendo que sobre aquilo que ouviu de minha boca, Denis compôs um escrito" [2]. Contestando a legitimidade dessa operação que repousa numa confusão entre o ato de filosofar e conteúdos considerados filosóficos, Platão lembra, a propósito de seu ensino, que não se trata "de um saber que, a exemplo dos outros, pudesse de modo algum formular-se em proposições".

Impõe-se, para a abordagem d'*A Utopia*, a referência à *Carta VII*, pois sua evocação pode prevenir contra modos de leitura grosseiramente inadequados. Melhor ainda, ela permite circunscrever o espaço de pensamento a que pertence *A Utopia*: as relações tão complexas entre o tirano e o filósofo, mistura instável de atração e de rivalidade, de rogo e ameaça (cf. o diálogo de Conselho no livro I d'*A Utopia*), a relação diferencial entre *A Utopia* e a cidade platônica, finalmente a questão da comunicação da filosofia na situação singular de filósofo conselheiro do príncipe. Os procuradores d'*A Utopia*, tão apressados em concluir, poderiam ter prestado atenção à prudência de Platão que sabia o quanto os rogos dos tiranos são próximos da coerção. "Nós não lhe falávamos, por certo, uma linguagem tão explícita; nossa segurança estaria em risco; mas de uma forma indireta e nos preocupando, em nossas conversas com ele, em fazê-lo compreender que em tal maneira de se comportar reside para qualquer homem o futuro de sua própria salvação" [3].

Mesmo participando da idéia moderna de método, *A Utopia* de T. More não se relaciona menos com a tradição da filosofia política a ponto de poder elaborar de modo inédito a relação entre a escrita e a prudência. Digamos imediatamente que a questão da tirania, a do príncipe ou a da opinião, da recepção ou da leitura tirânica inscreve-se no coração mesmo da invenção d'*A Utopia*, mais exatamente, da invenção da escrita indireta que constitui *A Utopia*.

No conjunto da crítica moderna, tão impaciente quanto o tirano de Siracusa, tudo acontece como se *A Utopia* fosse per-

cebida como um projeto de sociedade, como um plano de constituição, enfim, como um modelo. Ora, se consentirmos em trilhar os arcanos do caminho moriano, *A Utopia*, na sua própria textura, não cessa de trabalhar no sentido de persuadir o leitor de que "o verdadeiro livro de ouro" não é nem um plano, nem um modelo. Daí decorre, desde o início, um equívoco: o crítico precipita-se sobre teses ou proposições doutrinais que pretende extrair *diretamente* do texto — seja o cristianismo social, seja o platonismo, seja o comunismo — sem perceber que *A Utopia* é o fruto de um dispositivo textual, propositadamente complexo, armadilha que brinca com a vontade do leitor, expondo-o permanentemente a um logro. Jogo sábio, sutil, erudito, jogo aéreo de humanista simples como uma pomba porém sábio como uma serpente; diante disso, a pretensão de compreender Thomas More melhor do que ele entendeu a si próprio aparece como uma orgulhosa estupidez.

Portanto qualquer leitura que não assume o dispositivo textual, essa arte cinegética, verdadeiro "exercício de paciência", está imediatamente fadada a permanecer aquém d'*A Utopia*, condenando-a ou elogiando-a; é a conseqüência por não aceitar o *desvio* exigido pela obliqüidade da investigação. (*démarche*).

I — A crise da interpretação

Testemunham esse mal-entendido inicial a crise da interpretação e as aporias da crítica que parece oscilar, de modo recorrente, entre dois tipos de leitura: as leituras realistas e as leituras alegóricas.

As leituras *realistas* dividem-se doutrinalmente em dois campos, os católicos de um lado, os socialistas ou os comunistas de outro. De fato, duas tradições disputam o autor d'*A Utopia*. Os soviéticos reservaram a T. More um lugar no panteão revolucionário; seu nome está inscrito sobre uma estrela

da Praça Vermelha, em Moscou. Os católicos beatificaram More em 1886 e o canonizaram em 1935. Além dessas divergências, os leitores realistas têm em comum um duplo caráter: a insistência na dimensão política da obra — na página do título apontava-se para *De optimo Rei publicae statu*, a melhor forma de comunidade política —; todavia ignoram totalmente a questão da escrita. Nesta perspectiva, *A Utopia* volta a ser a elaboração de um programa político ou dum modelo de sociedade.

Destarte, K. Kautsky em *Thomas More et son Utopie* (1888) apresenta More como um precursor excepcional do socialismo moderno. O autor d'*A Utopia* é filho de seu tempo, cujos limites reproduz; sua qualidade de humanista, seu conhecimento prático do direito e da economia, o nascimento do capitalismo mercantil permitiram-lhe não só criticar o novo modo de produção mas também desenhar as grandes linhas de um modo de produção superior, destinado a suplantar o capitalismo. Conforme a lógica de uma leitura historicista, até mesmo se remete *A Utopia* à vontade de encontrar uma solução fantástica para contradições que a imaturidade do tempo não permitia resolver. Neste sentido, More seria o verdadeiro pai do "socialismo utópico", e *A Utopia* não designaria a finalidade * mas os meios inadequados — o despotismo esclarecido de Utopus.

Segundo R. W. Chamber, crítico "romano católico", *Thomas More* (1935), a leitura socialista d'*A Utopia* é um contra-senso histórico e uma apropriação abusiva. Longe de anunciar o comunismo moderno, T. More seria o defensor de uma forma de sociedade em declínio e o restaurador dos valores de solidariedade próprios à cristandade medieval. Aliás, não se trataria de pintar um Estado ideal e sim de suscitar, pela apresentação de uma cidade pagã e virtuosa, um movimento de vergonha nos leitores cristãos, que não conseguiram sequer instaurar

* Preferimos traduzir *but* por "finalidade" em lugar de "objetivo", por corresponder melhor ao sentido filosófico do texto *A Utopia*. (N. T.)

a relativa perfeição de uma cidade fundamentada unicamente na razão humana.

Sob a ascendência dessa vontade de restauração, T. More se oporia àquilo que constitui o mundo moderno: oposição ao novo Estado e à nova arte de governar (o maquiavelismo), oposição à nova economia mercantil. Mais exatamente, diante do conflito entre o capitalismo e os valores comunitários cristãos, T. More optaria de modo reacionário por um retorno à idéia de comunidade tal qual fora exercida no monacato medieval. Destarte, o modelo proposto por *A Utopia* seria o mosteiro, assaz próximo da instituição beneditina, valorizando a disciplina, a autoridade, contrariamente à liberdade moderna. Estranhamente, R. W. Chambers, tão preocupado em situar novamente More em sua época, silencia as controvérsias ao redor da retórica das quais participou o autor d'*A Utopia* e abandona a questão da arte de escrever fortemente presente em More e seus contemporâneos, Erasmo ou Maquiavel.

Não há uma ligação necessária entre a interpretação católica e as leituras realistas. Deve-se a um crítico católico, A. Prévost, responsável por uma notável edição (sob certos aspectos) d'*A Utopia* em francês — *l'Utopie de Thomas More* [4] — a escolha, a reiteração da exigência de uma leitura alegórica. Por leituras alegóricas entendemos aquelas que colocam prioritariamente a questão da escrita d'*A Utopia* ou da utopia enquanto escritura, mas que em contrapartida, neste movimento, procedem ao escamoteamento da questão política, transformando a procura do melhor regime em experiência espiritual. É de fato uma leitura alegórica, pois trata-se de desvendar, além do sentido literário e histórico-político, uma significação moral. Daí porque, nesta perspectiva, dá-se uma extrema atenção à escrita; os dispositivos textuais, os vocábulos utópicos, os jogos de humor ou irônicos do autor representam as portas estreitas pelas quais o espírito deve passar para empreender e levar a cabo um movimento ascensional, uma escalada do sentido his-

tórico para o sentido espiritual. Invocando a distinção entre a narrativa e o discurso, manejando o conflito entre essas duas dimensões do texto, A. Prévost denuncia as interpretações que "hipostasiam" as instituições utopianas e, atribuindo assim à cidade descrita uma existência objetiva, dão-lhes um valor de modelo [5]. "Para More, *A Utopia* é essencialmente um órgão de descoberta, uma heurística. Ver em *A Utopia* um modelo exterior a partir do qual se reconstruiria o social e o político é um contra-senso" [6]. Segundo o editor d'*A Utopia*, este é o princípio das leituras delirantes que pretendem transpor o modelo utopiano na efetividade da história. Espelho duma comunidade política bem ordenada, *A Utopia*, pelo seu movimento interno, pela sua maiêutica própria, incitaria uma "quebra de espelho" e uma abertura sobre a dimensão transcendente da "utopia interior". "A dialética da mensagem conduz à catarse, momento em que, recusando apegar-se a um modelo concreto do qual se negam os limites e a caducidade, o espírito desemboca no *Alhures* *, a utopia transcendente" [7].

Em suma, não se trataria de anular o texto mas de sublimá-lo, submetendo-o a um procedimento de tipo iniciatório que engendraria uma *metanóia*, uma total reviravolta da vida interior. "Mais uma vez, a construção de More revela não ser um exemplo paradigmático a imitar ao pé da letra mas um instrumento de renascimento interior. O movimento dialético d'*A Utopia* conduz menos a reformas ou revoluções do que a uma *conversão*, a um *retorno*, a uma comunhão da natureza com os outros homens, à aceitação dos princípios fundamentais que colocam em primeiro plano a responsabilidade diante de Deus [8].

Para esclarecer o texto, a preocupação com a escrita é preciosa, porém a tomada de posição — a evicção da dimensão política — é dificilmente sustentável. Por isso, no final, o crítico vê-se constrangido a consentir em um retorno ou em um "refluxo" do político, sob a forma duma microutopia ainda próxima da instituição monástica, modesta recaída no agir humano da utopia transcendente, destinada à caducidade e testemunhando a finitude.

* *Ailleurs*, termo usado por André Prévost com o significado de *au-delà*, ou seja, além. (N. T.)

Estamos, então, condenados a esta alternativa pouco satisfatória: ou a consideração da questão política e a denegação da escrita, ou a valorização da escrita utópica ao preço — e que preço! — de um eclipse da dimensão política? De preferência, não se deve tentar pensar conjuntamente a questão da escrita e a da política? Ao invés de dissociá-las, entrecruzá-las e, no mesmo lance, provocar um curto-circuito nos constrangimentos das leituras realistas e alegóricas.

Isto significa que a invenção da escrita utópica seria a escolha duma forma singular de intervenção no campo do político; que o projeto político, a busca do melhor regime, passa necessariamente pelo recurso a uma nova forma de escrita. *A Utopia* seria política não porque *enuncia* suas proposições, teses ou temas, mas na própria efetuação do seu *dizer*.

Para abrir esta via, convém relembrar a bela descoberta de Leo Strauss, em *Persecution and the art of writing*, isto é, a esquecida arte de escrever. A conseqüência seria que *A Utopia* tem o estatuto de obra política sem ter todavia valor de modelo. Pareceria que a escrita de T. More é alegórica num novo sentido, conduzindo a uma conversão do espiritual sem incluir necessariamente uma depreciação do político. *A Utopia*: *complicatio* do político?

II — Uma arte de escrever esquecida: *A Utopia* e a via oblíqua

Para acompanhar melhor Rafael Hitlodeu no seu périplo marítimo ou preferivelmente na sua narrativa de viagem, na

sua "odisséia", seria conveniente ajudar-se com a bússola oferecida por Leo Strauss.

Lembremos as suas teses. A condenação de Sócrates — quando demonstrou imprudência pela intervenção inédita na cidade — chama a atenção para o fenômeno da perseguição que ameaça a investigação filosófica. Como convém comunicar um pensamento independente e portanto suscetível de transtornar a ortodoxia de uma dada sociedade sem conhecer o fim trágico de Sócrates? O movimento próprio da filosofia é operar uma passagem da opinião que tem curso na cidade para o conhecimento de "todas as coisas"; em resumo, substituir a opinião pelo conhecimento. Isso significa reconhecer que o caráter da filosofia atinge aquilo que Leo Strauss chama "elemento da sociedade", seu tecido, a saber, a opinião. "A filosofia ou ciência é, portanto, a tentativa de dissolver o elemento no qual a sociedade respira, e assim coloca a sociedade em perigo" [9]. Se o filósofo pode optar por respeitar as opiniões duma dada sociedade, não é por isso obrigado a considerá-las verdadeiras. É próprio do pensamento livre não ter exigências a não ser consigo mesmo, não podendo tolerar nenhum limite externo. Como satisfazer essa exigência do pensamento independente sem sofrer a perseguição?

A partir de obras filosóficas do período medieval judaico-árabe, Leo Strauss descobriu uma técnica particular de escrita que consiste em escrever "nas entrelinhas". É uma arte secreta de escrever tal que um pensamento livre possa dar-se à pesquisa da verdade sem ferir abertamente a opinião e com isso padecer. Múltiplos são os procedimentos desse tipo de escrita: obscuridade do plano, citações falsas, pseudônimos, expressões estranhas, repetições inexatas de afirmações anteriores. Seu procedimento mais marcante é, todavia, a contradição intencional; funciona como um sinal de alerta para o leitor atencioso que é logo estimulado a descobrir o desígnio enigmático do autor. O escritor que recorre a essa técnica de escrita visa a atingir leitores capazes de pensar e dignos de confiança, apostando que o desejo de verdade ande a par com o desejo de liberdade. Mais exatamente, essa arte de escrever procura dirigir-se a vários tipos de leitores, acreditando assim reunir as vantagens da comunicação pública sem expor-se aos riscos da perseguição, às vantagens da comunicação privada sem incorrer no inconveniente do pequeno número. Pois essa forma de escrita procura instituir uma pluralidade de espaços de comunicação, um espaço público em que o objeto em questão possa ser tratado conforme as exigências da cidade, e um espaço filosófico em que o objeto é encarado do ponto de vista da verdade. De fato, não se trata tão-somente de escapar à censura das autoridades religiosas ou políticas que se estimam ameaçadas por verdades heterodoxas, mas também da conveniência de precaver-se contra apropriações doutrinárias abusivas. Enfim, evitar a degradação de um pensamento filosófico em proposição ideológica, conservando, graças a um conjunto de artifícios textuais, uma diferença problemática entre o autor e a personagem fictícia que exprime tal ou qual doutrina. Assim, Leo Strauss [10] prescreve essa regra de leitura: "as idéias do autor dum drama ou diálogo não devem ser, sem prova prévia, identificadas com as idéias expressas por uma ou várias de suas personagens ou pelas personagens mais simpáticas".

A hipótese de Leo Strauss, como apropriadamente sublinhou M. P. Edmond, é suscetível de uma interpretação "fraca": a arte de escrever consiste num conjunto de precauções que permitem não ferir diretamente a opinião e possibilitam escapar a uma eventual censura, mas é também suscetível de uma interpretação "forte", segundo a qual a desconfiança recairia sobre a *opinião interna*, sobre o discurso filosófico em si que não deixa de ter uma relação com a opinião. "A incidência da perseguição, ponto alto da presença da opinião, sobre a busca da verdade, impõe a esta não só uma arte de escrever, mas também a arte de descobrir seus próprios objetos" [11].

Ora, *A Utopia* de Thomas More, deste ponto de vista, goza uma situação excepcional: é um texto tradicional privilegiado para se pôr à prova as teses straussianas. Leo Strauss, no seu artigo pioneiro, reconhece em Thomas More um dos inventores desta arte secreta de escrever, designada em *A Utopia* com o nome de *ductus obliquus*. De fato, o princípio desta técnica de escrita, *a obliqüidade*, é enunciada quase no fim daquilo que J. Hexter descreve como um diálogo de conselho. Essa confissão não anularia simultaneamente a idéia do texto construindo-se como via oblíqua? Além de podermos responder que a melhor dissimulação pode estar em não ocultar a verdade, convém também ser sensível ao movimento do texto no decorrer do qual essa estratégia (*ductus obliquus*) será previamente reprovada por aquele que terá por função pô-la em obra. Dupla astúcia. Mais do que isso, além da enunciação no corpo do texto da via oblíqua, podemos observar uma verdadeira *mise en scène* deste desvio, verificável na pluralidade das aparições de Thomas More, ao mesmo tempo escritor-autor d'*A Utopia* ("cidadão e xerife da ilustre cidade de Londres"), pajem adolescente na corte do cardeal Morton, interlocutor privilegiado de Rafael Hitlodeu no jardim de Pedro Gilles. Como operar diante deste triplo rosto para penetrar os desígnios do autor? Mais do que isso, a obra constrói-se a partir de uma montagem patente e velada da estratégia enunciada.

Podemos, então, arriscar uma hipótese fundamental de leitura e propor um itinerário a ser necessariamente seguido se pretendermos evitar a confusão e não nos quisermos perder no labirinto. Contrariamente à maioria dos leitores ou dos intérpretes que se precipitam sobre o Livro II como se contivesse a *substantifique moëlle* da obra, é obrigatória uma passagem pelo Livro I que, longe de ser um antepasto, um aperitivo incitante, tem o valor de um verdadeiro estádio iniciatório. Devemos transpor esse incontornável estreito, ou melhor, parar, fazer uma estadia, devanear, sobretudo soltar o espírito para, talvez, captar o fio ou os fios que permitem seguir Rafael na narrativa de seu périplo, ou talvez devamos aprender a nos deslocar num espaço instável, semeado de trapas, às vezes vertiginosas. De fato, só podemos ler *A Utopia* se nos interrogarmos sobre a singular articulação entre o Livro I e o Livro II. O acesso ao Livro II — *A Utopia* propriamente dita, relativa à melhor forma de governo, a parte do texto de onde os intérpretes tiram as proposições que confirmam suas respectivas ideologias — só pode efetivar-se ao termo de uma escrupulosa e pontilhosa decriptação do Livro I, de modo que essa operação de leitura possa converter o olhar de quem o realiza. Não ganhamos com isso um exercício de suspeita e de desconfiança a respeito dos arrebatamentos ideológicos e a perda da ingenuidade?

Neste ponto do nosso percurso somos capazes de apreciar o quanto a hipótese de Leo Strauss é preciosa para tentar uma leitura política que assuma a dimensão "alegórica" sem dissolver imediatamente a busca do melhor regime, em uma interpretação espiritualista e até no limite apologética. É uma leitura política de uma nova qualidade: convida-nos a desviar a atenção dos conteúdos doutrinários ou ideológicos e dirigi-la para *A Utopia* enquanto forma, entre a filosofia política e a retórica. Indo além da questão fundamental da opinião, ao mesmo tempo solo nutritivo da filosofia e fator de resistência à filosofia, essa leitura, graças à valorização do fenômeno da perseguição, consegue conduzir o problema da comunicação à dignidade do político. Longe de repousar sobre uma abordagem literária clássica da utopia, trata-se antes de resgatar a significação política da questão literária. "Não podemos compreender o ensinamento de Platão como ele mesmo o entendia se não sabemos o que é um diálogo platônico. Não podemos dissociar a interpretação do ensino de Platão da compreensão da forma que lhe é dada" [12]. A lição de Leo Strauss relativa aos diálogos de Platão, na referida obra, vale integralmente para *A Utopia*. É uma outra maneira de colocar a questão do "platonismo" de

Thomas More. Inicialmente, é conveniente prestar mais atenção à forma que à substância, "já que a significação da 'substância' depende da 'forma'"[13]. Ligação da questão literária e da questão política: na sua forma mais nobre, a comunicação é a instauração de um viver-junto. "A questão literária, a questão da apresentação preocupa-se com um modo de comunicação (...) Portanto o estudo da questão literária constitui uma parte importante do estudo da sociedade (...) Igualmente o estudo da questão literária constitui uma parte importante daquilo que é a filosofia. A questão literária corretamente entendida é a questão da relação entre sociedade e filosofia"[14].

Daí, na nossa interpretação d'*A Utopia*, o privilégio concedido ao Livro I, a anterioridade *de jure* a que acede: a questão da comunicação da utopia desempenha, no Livro I, exatamente o objeto de um debate político clássico (o diálogo do conselho) ao fim do qual nos são trazidos "os óculos" com os quais poderemos, doravante, ler o Livro II. Daí o golpe final dado contra a impaciência das leituras tirânicas.

A Utopia é uma jóia da arte de escrever esquecida tanto mais preciosa que, engastada na forma da sátira romana, renova-a em sua forma, misturando nela a questão do melhor regime[15].

Dessa arte de escrever, os signos são múltiplos; deles reteremos somente três.

Obra de ficção dissimulada sob uma narrativa de viagem, *A Utopia* escolhe com o próprio neologismo do título a via da ambigüidade: *Utopia*, lugar de nenhuma parte, ou então *Udetopia*, lugar de nenhum tempo, ou então *Eutopia*, lugar da felicidade, onde tudo está bem. Pluralidade de sentidos, pluralidade de inspirações, pluralidade de formas como se, através da introdução do jogo introduzido pela pluralidade, *A Utopia* conseguisse conquistar sua unicidade, e o autor, preservar sua liberdade. Inventor de um novo modelo narrativo — a narração de viagem imaginária, ao retorno da qual o narrador descreve as

instituições, o modo de vida duma sociedade ideal — Thomas More faz trabalhar simultaneamente vários registros; a sotia *, sátira, o tratado do melhor regime político, a comédia, o projeto de legislação ideal, para embaralhar melhor as pistas. Nietzsche diz que para romper o jugo de qualquer moralidade os inovadores devem tornar-se dementes ou apresentar-se como tais. Não é sob o signo da loucura que *A Utopia* inicialmente se coloca? Se o curso do mundo é a desrazão, o recurso à loucura torna-se sabedoria ou "morosofia". Laços complexos entre a utopia e a loucura vêm à tona na obra de Thomas, o "morósofo": laço contingente (ou fruto do acaso objetivo) entre o nome patrônimo do autor e a *Moria* grega que designa a loucura. É na casa de Thomas More e seguindo seus conselhos que Erasmo escreveu o *Elogio da Loucura*. Se acreditarmos no retrato perfilado por Erasmo, na carta de 1519 a Ulrich von Hutter, o gênio da sátira foi o "demônio" de Thomas More. "Desde a infância deliciava-se com palavras espirituosas, a tal ponto que se poderia pensar que entregar-se ao gracejo fosse o principal fim da sua existência (...) Mesmo que fosse ele o visado, qualquer facécia o encantava; deliciava-se com todos os traços de humor que tivessem um perfume de sutileza ou de gênio"[16]. Vínculo admitido no próprio nome do narrador, Rafael Hitlodeu, isto é, o narrador de frioleiras. O recurso à sátira douta em que podemos perceber não só o afloramento do gênio de Thomas More mas sobretudo uma atitude existencial própria a muitos humanistas que no seio de um pequeno círculo de amigos esclarecidos, seguros e bem escolhidos conseguiam conhecer-se e comunicar-se graças ao desvio dessa "gaia ciência" não obstante as instituições e a religião vigentes.

De fato, *A Utopia* é escrita sob o signo da astúcia. A primeira edição, conforme insiste a justo título, A. Prévost, desig-

* Farsa dos séculos XIV, XV e XVI que contém sátira social ou política. (N. T.)

nava a capital da utopia com o nome de *mentira-ae* e mencionava um senado, *in senatu mentirano,* derivando o nome do verbo *mentiri* (fingir)[17]. Presença da mentira reforçada ainda pela distinção proposta por Thomas More, na carta-prefácio dirigida a Pierre Gilles, entre *dicere mendacium* que remete a um procedimento retórico irônico, e *mentiri* que indica um erro moral. "*A Utopia* é um imenso *mendacium* (. . .) A arte sutil de More procura multiplicar as 'mentiras' sem jamais mentir. Cabe ao leitor avisado fazer frente a todas as fintas e armadilhas do jogo do escritor" escreve A. Prévost[18]. *A Utopia* apresenta-se como a máscara com que se cobre um novo pensamento capaz de abalar a ortodoxia e atingir as crenças e as instituições sobre as quais repousa a sociedade civil de seu tempo. As "loucuras" de Rafael, a utopia enquanto dispositivo narrativo funcionam como outras tantas astúcias de uma razão política à qual recorre um filósofo prudente para ser entendido sem conhecer o fim dramático de Savonarola († 1498) ou de Thomas Münzer († 1525). Rafael Hitlodeu que está de volta do país da utopia é apresentado, desde o início, como um ser misto: tem características ao mesmo tempo do anjo Rafael, que cura da cegueira, de Platão (o *logos*) e de Ulisses (a *métis*) que com estratagemas consegue recuperar seu reino: a meio-caminho entre procurar a verdade e agarrar a oportunidade. Aliás entre os utopianos que detestam a guerra e todos os valores anexos — a glória, a honra, virtudes quase animais — a astúcia é o supremo valor. Obra do espírito, é o signo, a manifestação própria da *humanitas*. É com "astúcia e artifício" (*arte doloque*) que os utopianos dão cabo de seus inimigos. Desdenham os jogos de acaso mas manifestam predileção por aqueles que mostram com que astúcia as virtudes podem, de viés, agarrar "os vícios para melhor vencê-los".

Enfim, excluindo as duas edições eruditas, o texto proposto ao leitor é truncado, amputado e separado dos "paratextos" que emolduram a utopia (carta-prefácio, correspondências,

cartas, alfabeto utopiano, poemas etc.). Descartada a estratégia do dispositivo textual de conjunto, o leitor é impedido de circular do texto aos paratextos como se os editores modernos, em seu desejo de dogmatizar *A Utopia,* cedessem à vontade de dissimular seu caráter lúdico e iniciatório. Só há leitura possível d'*A Utopia* se realizada na totalidade do tecido textual que a contém. Poderíamos conceber uma edição da *Enciclopédia* que suprimisse o sistema que remete um artigo a outro, que anulasse o procedimento do texto sob o texto?

III — A articulação do Livro I e do Livro II

Diante do enigma que representa para a maior parte dos intérpretes a discordância entre o Livro I e o Livro II — alguns chegam até a propor uma duplicidade de autores, Erasmo teria escrito o primeiro livro e More apenas o segundo — nossa hipótese seria que, seguindo os meandros do Livro I, chegaríamos progressivamente a encontrar, ou melhor, a ajustar, como quando se trata de corrigir uma ilusão, o modo de leitura, de apreensão conveniente ao Livro II.

Para não nos perdermos nesse labirinto, tentemos antes descrever a progressão proposta pelas várias situações. É graças à interrupção provisória de uma missão diplomática em Flandres, em Bruges exatamente, que More vai poder aproveitar lazeres filosóficos e conhecer, por intermédio de Erasmo, Pedro Gilles, humanista, membro da República das letras e, ao mesmo tempo, prático em negócios do Estado. Este último pratica à maravilha o culto e a arte da amizade. "É, de fato, pleno de bondade e de erudição, acolhendo cada um liberalmente, mas é quando se trata de seus amigos, com tanto enlevo, afeição, fidelidade e sincera devoção, que encontraríamos poucos homens a quem compará-lo quanto às coisas da amizade"[19].

— Primeira cena: Uma manhã, ao sair da missa em Antuérpia,

Pedro Gilles apresenta Rafael Hitlodeu a Thomas More depois de ter-lhe feito, brevemente, a narração das aventuras deste marinheiro-filósofo que seguiu Américo Vespúcio.

— Segunda cena: Primeira seqüência do diálogo entre Thomas More, Pedro Gilles e Rafael Hitlodeu, na casa de More, mais precisamente no jardim, sobre um banco de grama. O início da narrativa de viagem de Rafael segue o eixo que vai da natureza à cultura: não se trata nem de uma narrativa de viagem num país fantástico habitado por monstros ou quimeras, nem mesmo de uma pintura primitiva da idade de ouro. Tanto o interesse de Rafael no curso de suas peregrinações quanto o de seus interlocutores recai, antes de tudo, sobre as "sábias instituições dos povos vivendo em sociedades civilizadas".

Conforme à função do narrador, descrita por Walter Benjamin, Rafael corresponde ao protótipo do navegador, transmitindo uma mensagem vinda de países longínquos. "E o que ele narra torna-se experiência para quem o escuta" [20]. Homem de bom conselho, suscita a reflexão e engendra a comparação. "Certamente observou entre esses povos desconhecidos muitos costumes absurdos mas também outros assaz numerosos que poderíamos tomar como modelos para corrigir erros cometidos em nossas cidades, nossos países, nossos reinos" [21]. Uma primeira contradição-denegação é: Thomas More dá-se por programa exatamente o contrário daquilo que vai fazer. Anuncia que vai dar prioridade aos utopianos em detrimento dos outros povos estrangeiros, enquanto que sua descrição deslocar-se-á, contrariamente, dos outros povos para os utopianos.

— Terceira cena: Observa-se aqui um primeiro deslocamento; no decorrer dessa conversa, inaugura-se um verdadeiro diálogo de conselho entre Pedro, Gilles, Rafael Hitlodeu e Thomas More. Rafael, marinheiro-filósofo, deve fazer com que o poder dum rei tire proveito de seu saber e de sua experiência, deve ele refazer as viagens de Platão a Siracusa? Segue-se uma controvérsia em que Pedro Gilles e Thomas More são favoráveis a isso, recorrendo a argumentos de qualidade diferente, com tendência utilitarista por parte de Pedro Gilles, nobres e filosóficas por parte de More; Rafael opõe-se fortemente a isso.

— Quarta cena: Um segundo deslocamento intervém sob forma de uma peça na peça. Como respaldo da sua oposição, Rafael lembra um episódio de quase vinte anos, no círculo do cardeal John Morton, então chanceler da Inglaterra e junto a quem o jovem More era pajem. A corte do chanceler da Inglaterra foi então o teatro de uma discussão extremamente violenta entre, de um lado, Rafael, sustentando que não se devia tanto reprimir o roubo quanto estagnar suas causas e denunciar as desgraças sociais que acabrunhavam a Inglaterra, de outro lado, um jurista inglês e um frade, partidários da mais brutal repressão.

— Quinta cena: Primeira seqüência: Retomando o diálogo de conselho entre Rafael Hitlodeu, Thomas More e Pierre Gilles. Para sustentar sua posição, Rafael evoca duas hipóteses de deliberação na corte: na corte do rei da França, a respeito da guerra, em contraste com a apresentação dos povos dos acorianos; na corte de um rei indeterminado, a respeito do tesouro, em contraste com a apresentação do povo dos macarianos.

— Segunda seqüência: A controvérsia desloca-se. Thomas More, para opor-se a Rafael, distingue entre duas concepções da filosofia e dois modos de comunicação possíveis; a via direta e a via desviante (*voie détournée*). Rafael persiste na sua recusa com tanto mais veemência por suspeitar que a via desviante conduz a reformas parciais e não à refundição radical proposta pelo comunismo utopiano.

— Terceira seqüência: Para finalizar, o debate muda de terreno, e os protagonistas, de posição; de fato, Thomas More e Pedro Gilles ocupam por sua vez a posição da opinião, a dos surdos surdíssimos que não querem de forma alguma entender a verdade do comunismo. "Thomas More: 'mas, digo eu, parece-me, pelo contrário, impossível imaginar uma vida satisfa-

tória em que os bens seriam postos em comum' " [22]. A isso Rafael retorque com o quadro d'*A Utopia* que será a verificação da idéia comunista mas também do seu modo de comunicação. Enfim, a questão não mais se refere tanto ao melhor regime quanto à melhor forma de persuasão a fim de que advenha a ordem política justa e boa.

No âmago do debate que perpassa o Livro I está a famosa hipótese platônica expressa n'*A República* e retomada posteriormente na *Carta VII* [23]:

> *Se não acontecer que, retornei, ou que os filósofos se tornem reis nos Estados, ou que aqueles que chamamos hoje reis ou príncipes se tornem filósofos, autenticamente como é preciso, e que esse conjunto, poder político e filosofia se reencontrem na mesma cabeça ... então, meu caro Glauco, não haverá trégua para os males dos Estados, e menos ainda, penso, para os do gênero humano.*

Guardando dessa hipótese uma versão atenuada e moderada de filósofo conselheiro do príncipe, Thomas More [24] a retoma no meio do diálogo do conselho. "O quanto essa felicidade se afasta se os filósofos não se dignam a dar seus conselhos aos reis". Não mais a reunião numa só cabeça da filosofia e da política, mas apenas a presença da cabeça filosófica junto ao príncipe; a tarefa é menos elevada; não se trata mais de converter o príncipe à filosofia, de convencê-lo a levar uma vida filosófica, mas apenas de aconselhar-lhe medidas "conforme a honra e a justiça".

Rafael, de sua parte, mantém o caráter aporético e paradoxal da hipótese platônica — seu enunciado deve provocar uma onda de risos — enfim, conserva-lhe toda a parte de acaso improvável, ou pelo menos incontrolável, mais próximo do sublinhado por Platão no Livro VI [25]:

> *Jamais a perfeição possível, dizíamos nós, nem para um Estado, nem para um regime político ... até que os filósofos ... se vejam, em virtude de um feliz acaso, tomados pela necessidade, quer queiram quer não, de se ocupar dos interesses do Estado, e este pela necessidade de lhes ser dócil, até que os filhos dos príncipes ou reis atuais, ou esses mesmos recebam subitamente de uma inspiração divina um autêntico amor em relação a uma autêntica filosofia.*

Salvo "feliz acaso", salvo "inspiração divina" que transforme os reis em filósofos, é impossível abrir uma via de acesso à filosofia junto ao poder. Por isso, Rafael denuncia como impraticável a versão de Thomas More que serve como uma solução suavizante da aporia platônica, pois entre o filósofo e o rei, permanecendo o que é, ergue-se o obstáculo intransponível da opinião. Invocando o revés de Platão na corte de Denis, Rafael [26] conclui: "se os reis em pessoa não são filósofos, nunca seguirão as lições dos filósofos, imbuídos desde a infância de idéias falsas e profundamente envenenados por elas".

Convém constatar que em relação a seu interlocutor, Thomas More, Rafael guarda uma dupla lição de Platão: a salvação do gênero humano é subordinada à hipótese da junção da filosofia e da política e a hipótese do comunismo. "Esse grande sábio tinha enxergado muito bem antecipadamente que um só e único caminho conduz à salvação pública, isto é, a repartição igual dos recursos" [27]. Como se a dificuldade se deslocasse da comunicação da filosofia para a da novidade do comunismo.

Todavia, ao invés de retomar a argumentação de cada uma das duas partes, vejamos, preferivelmente, como cada uma das duas posições faz referência a dois espaços nitidamente diferenciados, o espaço do jardim e o espaço da corte; e como o espaço literário — a escrita da utopia ou o enfoque utópico —

dá-se como lugar de uma possível passagem, ou pelo menos a ser experimentada, das verdades ditas no jardim à opinião que reina na corte.

Seja na lembrança da cena na casa do cardeal Morton, seja nas duas hipóteses de Rafael, o Livro I é, de fato, construído ao redor de um contraste recorrente entre o espaço do jardim, o espaço da conversa *intramuros*, ao abrigo dos olhares e dos ouvidos indiscretos, e o espaço da corte. Ora, esses dois espaços designam dois modos de sociabilidade, um dos quais permite a comunicação e a instauração de um viver-junto e o outro barra essa possibilidade. Pedro Gilles pratica a arte da amizade, constatávamos. O espaço do jardim é posto sob o signo da amizade, lugar luminoso onde se pode desdobrar livremente o amor da virtude, a estima recíproca, o diálogo. Mais, o jardim desenha o espaço protegido onde se pode manifestar o elo originário do homem com o homem, na troca de olhares, "para que cada um pudesse mirar-se e quase reconhecer-se no outro", a circulação das palavras graças a "o grande presente da voz, e da fala para convivermos e confraternizarmos mais, e fazermos, através da declaração comum e mútua de nossos pensamentos, uma comunhão das nossas vontades" [28].

Neste espaço onde somos "todos uns" antes que "todos unidos" e que repousa não numa atração sensível mas sobre a partilha de uma mesma cultura liberal, sobre uma experiência repartida das belas coisas, a filosofia pode comunicar-se no seu movimento de questionamento radical, para-doxal, sem expor-se a uma sanção, a não ser à de um ligeiro riso, mesmo se ela se choca com uma opinião contrária como as objeções dos ouvintes de Rafael contra o comunismo. Thomas More, interlocutor de Rafael, reconhece que, nesse lugar excêntrico, o diálogo filosófico pode jogar com as idéias mais heterodoxas, não perdendo de vista a inquietação com o mundo conhecido. "Essas considerações teóricas são muito agradáveis em uma conversa entre alguns amigos" [29].

Na corte, tudo ocorre de modo bem diferente, confessa Thomas More [30]:

> *Mas (as considerações teóricas) não conseguiriam ter nenhum lugar nos conselhos dos príncipes, onde os grandes assuntos são tratados com uma autoridade soberana... Como uma linguagem tão nova, dirigida a homens cuja convicção completamente oposta marcou previamente o espírito e ocupa-o por inteiro, encontraria o caminho de seus corações?*

O espaço da corte é um campo fechado onde prevalecem as relações de dominação e de servidão, o confronto dos fortes e dos fracos. Construído ao redor de uma economia da dominação, esse espaço, além do mais, sob a ascendência da opinião e dos seus três componentes: o orgulho, a parvoíce e a obstinação. A recusa de Rafael em aconselhar um príncipe fundamenta-se não só na inadequação de sua palavra, palavra de paz, a um universo dominado pela guerra como também na resistência singular que opõe a opinião a qualquer proposição duma medida nova, vinda da leitura ou da viagem. Invocação sem conhecimento de causa da tradição, narcisismo de grupo, tropismo em direção ao poder, são outras tantas fontes que alimentam o despotismo da opinião.

> *... Entre os membros dos conselhos reais, todos são suficientemente sábios para não precisar de qualquer parecer alheio, ou, pelo menos imaginam ser suficientemente sábios para se permitirem ser surdos ao parecer de outrem. São as mais tolas opiniões que recebem sua aquiescência, suas adulações, com a condição de que quem as apresenta esteja com o máximo de crédito junto ao príncipe e que espera, com essa aquiescência, tornar favorável a si. Cada um compraz-*

se com suas próprias idéias; é a natureza que assim decidiu. O corvo acha seus filhotes bonitos e os pais do jovem macaco ficam encantados quando o contemplam [31].

A opinião, pela sua relação com a soberba — essa serpente do inferno que se enrola em volta do coração dos homens, para desviá-los da reta viagem — age como a *rêmora*, o peixe-ventosa a que os antigos atribuíam o poder de sofrear os navios, agarrando-se a seu casco; impede a filosofia de alçar vôo e de fazer ouvir sua voz.

Pareceria, portanto, que Thomas More e Rafael chegam a um acordo para distinguir esses dois espaços, para constatar a resistência da opinião e concluir daí a inanidade de uma intervenção da filosofia. Acordo apenas provisório, pois logo a divergência renasce. Nesse ponto aprofunda-se uma ruptura essencial na conversa que indica uma verdadeira introdução ao Livro II. A identidade de Rafael, já opaca, torna-se ainda mais enigmática.

De fato, Thomas More, interlocutor de Rafael, reafirma que o dever deste enquanto filósofo é fazer ouvir sua voz no conselho real e trabalhar para a salvação da coisa pública. Novo início do diálogo de conselho, pois Thomas More, como uma personagem de Maquiavel na *Mandrágora*, que opõe um saber de gabinete a uma ciência instruída das "coisas do mundo", indica uma diferença entre duas concepções da filosofia, portanto entre dois tipos de intervenção possível da filosofia no campo político. Essa nova distinção proposta por More e o deslocamento que efetua devem ser relacionados com o combate que ele acaba de conduzir na *Carta a Dorp*, ao lado de Erasmo, em nome dos "gramáticos e dos poetas", contra os dialéticos.

A recusa de Rafael só vale se for aceita uma certa definição da filosofia que predomina na escolástica sob o título de

lógica ou dialética. "Aquela filosofia de escola que imagina possuir soluções aplicáveis em qualquer lugar" [32]. A objeção de Rafael, todavia, desmorona se nos voltarmos para uma outra prática da filosofia. "Existe, todavia, uma outra prática, instruída pela vida, que conhece seu teatro, que a ele se adapta e que, na peça representada, sabe exatamente seu papel e nele permanece com decência. É dela que deve fazer uso" [33]. Thomas More, humanista cristão animado por um projeto de reforma radical, ao mesmo tempo que reafirma o papel do filósofo, a preocupação incontornável da coisa pública, prepara e entrega o *novum instrumentum* graças ao qual ata-se uma nova relação com a *doxa*: o *ductus obliquus*.

Não se trata, portanto, de ignorar a opinião, de negar a existência deste elemento e a força de inércia que levanta contra as novas idéias. Tampouco se trata de impor — o que seria por parte do filósofo um sinal de soberba — "um discurso insólito e desconcertante, do qual você sabe que não afetará suas convicções" [34].

O fato de ser a duplicidade e o peso da opinião um obstáculo à via direta não significa que se deva capitular diante de seu reino ou renunciar a surpreendê-la. Convém saber adaptar-se à cena do mundo, não para consentir em sua loucura, mas para oferecer-lhe um espelho, de modo que, pelo jogo complexo das ilusões e do logro, possam surgir incríveis e imprevisíveis metamorfoses. "Se você não puder extirpar radicalmente opiniões erradas, isso não é uma razão para desligar-se da coisa pública" [35]. O novo método nos é proposto e com esse gesto é indicado o fio condutor para percorrer convenientemente o Livro II.

É melhor proceder de viés e esforçar-vos tanto quanto puderdes para recorrer à destreza, de modo que, se não chegardes a obter uma boa solução, tenhais, pelo

menos, encaminhado a menos pior possível. *Pois, como seriam perfeitas todas as coisas se os homens não o são, e isso não espero que aconteça amanhã?* [36]

Paradoxo da utopia: é graças à exterioridade — Utopus, o fundador, deliberadamente cortou a utopia do continente — graças a essa separação que indica *ausência de relações*, pondo entre parênteses a opinião, que o autor d'*A Utopia* poderá instaurar uma relação inédita entre a luminosidade da utopia e a opacidade do nosso mundo. A insularidade, esse passo fora do continente, a escolha do "não-lugar" (*nusquama — nowhere*) é o que permite lançar uma frágil passarela. Isso nos orienta para a palavra do poeta Paul Celan, a propósito da utopia: "Numa esfera dirigida para o humano porém excêntrica", comentada por P. Ricoeur [37].

O que é o espaço literário, a fabulação utópica a não ser a própria via desviante, *in actu*, destinada a surpreender os preconceitos, a contorná-los de viés para abrirem-se os caminhos dos corações empedernidos, suscitar o despertar de espíritos entorpecidos. Nova aproximação, ou nova marcha, de natureza a permitir às verdades filosóficas, procuradas e ditas no segredo do jardim — lá onde pode se desenvolver livremente a preocupação do mundo entre os homens orientados pela idéia do bem — de talharem-se uma via tortuosa, indireta, no mundo não-filosófico; pior, predisposto contra a filosofia. Espaço literário duplo, o do texto do Livro II e também aquele dos paratextos, tipo de jardim protetor, onde a presença sabiamente organizada de amigos, no limite da obra, acompanha e sustenta Thomas More no momento de dizer essa palavra entre todas perigosa: "Vai, meu livro".

Para quem aceita nosso modo de leitura, *A Utopia* adquire o *status* duma verdadeira invenção retórica: graças ao diálogo de conselho do Livro I e às questões nele debatidas, percebe-se que para o "poeta" Thomas More, o Livro II é uma admirável *mise en oeuvre* da nova arte da persuasão. Para Thomas More autor d'*A Utopia* e não mais interlocutor no diálogo, a personagem de Rafael representa essa máscara e esse operador que, através de suas peregrinações pré-utopianas e utopianas, seus múltiplos desvios, elabora um novo dispositivo textual suscetível de forçar as resistências da *doxa*, nossas próprias resistências, as de seus auditores contra o comunismo e ajudar-nos a recuperar o reino.

Todavia, objetará imediatamente o leitor atencioso, como sustentar que a narração de Rafael feita à tarde, no jardim, possa ser o emprego da *via oblíqua* descrita de manhã, quando, ao término do Livro I, Rafael recusa com veemência adotar o caminho que lhe foi designado pelo seu interlocutor, Thomas More?

> *Isso é aconselhar-me, sob o pretexto de remediar a loucura dos outros, de delirar na companhia deles. Pois, se pretendo que prevaleça a verdade, não posso dizer o que lhe é contrário. Cabe a um filósofo debitar mentiras? Não sei, mas em qualquer caso não a mim* [38].

Rafael toma, aliás, o cuidado de distinguir entre vários casos: de um lado, a proposta de resolução conforme a justiça nas deliberações de um conselho real — o que corresponde muito exatamente aos três problemas encontrados anteriormente, cada um deles suscitando a cada vez por parte de Rafael a evocação de um povo estrangeiro e das suas sábias instituições: os politeritas e a repressão do roubo; o povo dos acorianos a sudeste da ilha da Utopia e a questão da guerra ou da paz; o povo dos macarianos próximos da Utopia e a questão do tesouro real; por outro lado, o enunciado de uma novidade, ou melhor, de três novidades também inauditas para os ouvidos do mundo, a República imaginária de Platão, a prática dos

utopianos, a palavra do Cristo. Em um ou outro caso, a via desviante não vale: na hipótese de uma reforma, nenhuma melhoria pode resultar, pois no jogo da astúcia corre-se o risco de cair, sem o saber, sob seu domínio; quanto à luta contra o "misoneísmo" do mundo, bastará a Rafael relembrar o ensinamento do Cristo e sua proibição [39]: "proibiu de tal forma dissimulá-lo, que ordenou a seus discípulos fossem pregar em cima dos telhados o que tinha sussurrado nos seus ouvidos" [40].

A objeção do leitor avisado parece, portanto, legítima; convém, não obstante, tomar a medida exata da oposição de Rafael.

Devemos, antes, constatar uma contradição significativa entre a recusa de princípio de Rafael expressa no final do Livro I e o que foi sua própria prática no conselho. Ele mesmo não recorreu outrora na corte do chanceler da Inglaterra, na presença do adolescente Thomas More, à via oblíqua? Para abalar as opiniões dominantes a respeito da repressão ao roubo e apanhá-las de viés, evocou o exemplo dos politeritas, que, com instituições sabiamente combinadas, conseguem antes prevenir o roubo que castigá-lo. Neste sentido, Thomas More, teórico da via oblíqua, só seria o discípulo da prática de Rafael de quem foi outrora a testemunha. A contradição cresce quando se observa que o estratagema de Rafael foi coroado de um relativo sucesso, já que logo o cardeal Morton propõe uma reforma que difere a execução da pena de morte, sendo os delinqüentes submetidos a um trabalho obrigatório. A narração de Rafael e os efeitos que acarretou na corte sua descrição dos costumes de um povo longínquo não deixa de invalidar seu próprio diagnóstico sobre a ineficácia da via desviada. Decerto, no caso das duas outras hipóteses, a dos acorianos e a dos macarianos, não se deve, segundo Rafael, esperar nada. Ainda é necessário aqui discernir duas formas de recepção: a invocada por Rafael na sua hipótese, a recusa da corte, e aquela que se efetiva no tempo da conversa. A referência a esses três povos longínquos, dos quais os dois últimos são vizinhos de Utopia, não tem valor de um *crescendo* utópico, de um processo iniciatório, preparando assim seus auditores, não obstante suas reticências, para ouvir não mais reformas mas a novidade suprema, aquela que tem curso n'*A Utopia,* a saber, a abolição da propriedade privada?

Enfim, se aceitarmos o convite de M. P. Edmond [40] e admitirmos a "falsidade" da escrita esotérica, "um diálogo platônico construindo a teoria do diálogo platônico, anular-se-ia ao mesmo tempo enquanto diálogo", pode-se melhor discernir, como já o sugerimos, a função estratégica da nítida oposição de Rafael à via desviante, na economia do dispositivo textual construído por Thomas More, sendo essa oposição ela mesma tomada na problemática da obliqüidade. Por parte de Rafael, a enunciação dessa recusa é essencial, é condição da possibilidade de receptividade de sua narrativa. Para o sucesso do desígnio de Thomas More, para que o jogo com as resistências do leitor possa efetivar-se, é determinante que em nenhum momento esse último possa suspeitar que Rafael aderiu à via desviante nem que foi sua narração o empreendimento dessa.

Não há dúvida de que essa invenção d'*A Utopia,* paradigma de uma nova abordagem da relação entre sociedade e filosofia, deve ser pensada em relação à reabilitação da retórica à qual procede Thomas More pouco antes da redação de sua obra [41]. *A Utopia* é um dos mais belos frutos da tradição para a qual voltou-se Thomas More quando de seu conflito com os dialéticos, tão bem salientado na notável obra de Martin Fleisher *Radical Reform and Political Persuasion in the Life and Writings of Thomas More* [42]:

> *Nesta perspectiva, como na preferência que concede à retórica em detrimento da dialética, More aproxima-se da tradição retórica de Isócrates, de Cícero e de Quintiliano. Compartilha a preocupação do estilo e da*

eloqüência deles tão importante para a retórica. A comunicação humana exige o emprego de palavras apropriadas à ocasião e ao objeto... Que um discurso posto numa boa forma proporciona também prazer constitui seu mérito próprio e o ajuda a cumprir suas outras funções. Desde suas origens, essa tradição pensou a eloqüência de modo "substantivo" e não só como decoração ou ornamento. Isócrates casa a retórica com a sabedoria: a retórica é ampliada a ponto de induzir questões filosóficas.

O que vai junto no caso de Thomas More com um privilégio concedido à razão prática sobre a razão teórica. *A Utopia* seria uma contradição exemplar daquilo que M. Fleisher, insistindo sobre o contexto cristão, chama de uma dinâmica da comunicação.

Neste ponto do nosso percurso, o que reter do Livro II? Ao ler *A Utopia*, podemos julgar inicialmente que não se trata da pintura de uma idade de ouro. *A Utopia* mantém-se à distância daquilo que Kant descreve nas *Conjectures sur le Commencement de l'Histoire Humaine* (1786) como a "vã nostalgia" que suscita a fantasia da idade de ouro; isto é, um estado em que, libertos do luxo, os homens satisfazem as simples necessidades da natureza, vivem em perfeita igualdade e paz perpétua, "onde gozamos plenamente uma vida isenta de preocupações, que se desenvolve na preguiça e no devaneio, ou transcorre entre brincadeiras de crianças" [43].

A felicidade que conhecem os utopianos é a de uma sociedade civilizada que já se defrontou com o trabalho e com a guerra. *A Utopia*, visão moderna neste sentido, pinta uma comunidade de trabalho, mobilizada por uma luta contra a natureza externa e a penúria, repousando sobre uma igual repartição do trabalho entre seus membros, tal que é possível reduzir a jornada de trabalho a seis horas e libertar simultaneamente

esse tempo para a aquisição ou busca de uma cultura liberal.

Desse caráter que mantém *A Utopia* à distância da literatura de evasão, podemos concluir a existência de um programa de organização do trabalho? Ora, já o afirmamos, isso não é um programa nem uma placa de sinalização de trânsito. É isso o indício de uma qualidade própria a *A Utopia* ou o signo de uma falha de análise? Podemos nos satisfazer com uma sucessão de determinações negativas? Nossa atenção deve ser chamada pela escolha freqüente, por parte de Thomas More, de vocábulos negativos cujo efeito é levar o leitor a perceber mais de um lado da questão [44]. Por isso pode-se, a partir dessa ambigüidade sabiamente mantida por um conjunto complexo de procedimentos retóricos, enxergar em *A Utopia* a novidade e a força duma *utopia negativa* (que não deve ser confundida com uma antiutopia), utopia que esposa o movimento de destruição característico à sátira e que se afasta de qualquer positividade na sua parte "construtiva", que não se fecha nunca sobre boas soluções nem sobre teses. J. H. Hexter [45], graças a preciosas e eruditas investigações, chegou a desvendar a estrutura complexa d'*A Utopia* e a datação de cada uma das partes que a compõem. Não se pode, mesmo assim reduzir a introdução tardia do diálogo de conselho, posteriormente à redação do Livro II, a uma simples encenação do debate interior de Thomas More quanto à oportunidade de tornar-se conselheiro de Henrique VIII. O autor d'*A Utopia*, através deste "genial" suplemento, segundo Hexter, transforma radicalmente sua obra; procede de fato à criação de perspectiva cujo resultado é desdogmatizar os efeitos de realidade produzidos pela narração de Rafael. Para apreciar o alcance desta modificação, o leitor deve imaginar um instante o que teria sido *A Utopia* e seu caráter unidimensional, se tivesse comportado apenas o início do Livro I amputado do diálogo de conselho (até a página 13 da edição de M. Delcourt) e o Livro II amputado da peroração de Rafael (até a página 147 da mesma edição). A via desviante não é só luta

contra a *opinião* feita, aquela que resiste à novidade, é também uma luta contra a *opinião em processo,* se enrijecendo e que degrada uma idéia ou princípio em ideologia. O rosto da soberba é polimorfo; se ela se manifesta nos partidários da ordem estabelecida, o orgulho, a parvoíce e a obstinação não poupam nem os partidários da novidade. Se *A Utopia* propriamente dita, o corpo do Livro II, é a implementação da via oblíqua para relembrar ao mundo que se afasta da lição de Platão, no momento do nascimento do capitalismo, que a igual repartição dos recursos é o único caminho suscetível de conduzir à salvação pública, não podemos, porém, relegar essa abolição da propriedade privada à expressão de um programa comunista. O privilégio concedido ao dispositivo textual tem por efeito engajar o leitor na prática de um outro modo de leitura, afastado da referência ideológica tão estéril. *A Utopia* de Thomas More, da mesma forma que uma grande parte da produção utópica, só pode ser lida *cum grano salis,* em uma postura tal que o leitor aceite acolher o texto em toda sua ambigüidade e se submeta à prova maiêutica da floração utópica. Isso significa que não se trata de decriptar a astúcia para obter, além da fabulação utópica, uma ou mais de uma solução unívoca, desmascarar as armadilhas para fechar, de repente, o texto em limites tão mais constrangedores quanto vierem acompanhados de certezas da interpretação. Além do mais, o domínio de uma arte de escrever, por maior que seja, não vai até a pretensão de controlar os efeitos, incontroláveis para o próprio autor. Testemunha bem isso o estranho sonho de Thomas More, relatado numa carta privada a Erasmo, em dezembro de 1516, no qual aquele se torna rei em Utopia. Um adágio jurídico diz: *fraus omnia corrumpit.* A ambigüidade, da mesma maneira que a fraude, torna incerto tudo o que toca, particularmente a lição de Rafael. Se for verdade que *A Utopia,* uma vez que opera um recuo para o Estado — participa da "grande revolução estatal" do século XVI — tende a aproximar-se do modelo jurídico-

político, mais democrático que autoritário; nem por isso podemos enxergar nela um projeto de constituição ou um plano dogmático para a sociedade futura. Como se o projeto de More não fosse, assim como parece indicar o título, uma resposta à "melhor forma de governo" mas um convite a seus leitores para que busquem por si mesmos (donde a importância do diálogo) o que poderia tornar-se uma humanidade vivendo no seio de cidades sabiamente reguladas, para que coloquem a questão política por excelência, ou seja, a da natureza duma ordem política justa e boa. Tratar-se-ia, de certo modo, de tornar os leitores utopianos cujo espírito, segundo Thomas More [46], afiado pelas letras é "eminentemente próprio para inventar procedimentos capazes de melhorar as condições de vida". O distanciamento próprio ao procedimento utópico opera, por assim dizer, em dois sentidos: distanciamento da ordem existente e também distanciamento em relação à "positividade" da qual desenha utopicamente os contornos. Aquilo que Ernst Bloch chama de excedente utópico — esse núcleo irredutível à falsa consciência, à ideologia que gira ao redor do "acima de tudo", do Essencial — aprofunda por baixo a figura "construtiva" para devolver à obra toda sua força de indeterminação. Encontramos aí um outro efeito da via desviante; o jogo com o segredo desloca-se sem que se lhe possam prescrever os limites; o enigma não é mais somente o da relação que convém estabelecer com o texto, estende-se ao próprio objeto do texto. A questão da ordem política justa e boa fica contaminada, torna-se, por sua vez, enigmática.

Que acontece com a idéia comunista? Ou então: permanecendo mais rente do jogo do texto, conseguiu o autor de *A Utopia,* Thomas More, por intermédio de Rafael e de sua narração de brilhos dourados, convencer o interlocutor Thomas More do bom fundamento e da legitimidade da igual repartição dos recursos e reduzir as objeções que este interlocutor expressava no fim do Livro I [47]? A narração de Rafael, no

Livro II, tem em mira, de fato, vencer a oposição de Thomas More ao comunismo, tomando-a de viés; para esse último, a comunidade dos bens engendraria preguiça e penúria, sedição e homicídios no Estado, supressão da autoridade e indistinção dos homens. Ora, se ao término do Livro II, no momento mesmo da "queda", Thomas More formula novamente uma posição crítica a respeito desse princípio fundamental da constituição dos utopianos, isto é, a comunidade de vida e de recursos — "das mais absurdas", diz ele — não retoma nenhum dos argumentos do fim do Livro I, como se a persuasão de Rafael tivesse vencido nestes pontos; mas invoca antes o tribunal da "opinião pública", o que não deixa de surpreender e de alertar o leitor quando ele se refere ao modo como Thomas More, no Livro I, convida Rafael a tratar da resistência da opinião. A comunidade acarretaria o desmoronamento de tudo o que é brilhante, magnífico, grandioso, majestoso, tudo o que, segundo "a opinião pública", constitui o adereço dum Estado. Enfim, a destruição de tudo o que brilha diante dos olhos ofuscados da opinião. Se, por outro lado, prestamos atenção à forma da sátira tão impregnante em *A Utopia,* observa-se aqui, como justamente o demonstrou R.C. Elliott [48], a retomada de um procedimento clássico que consiste, por parte do autor, em entregar a si mesmo aos efeitos destruidores da ironia satírica e, portanto, em invalidar o próprio julgamento. É antes a última palavra de More que é capaz de nos fazer avaliar o caminho percorrido, permanecendo à escuta de Rafael, por um outro Thomas More, que se mantém à distância da opinião e de seu gosto por tudo o que brilha, e reconhece em seu próprio nome, mesmo mantendo alguma coisa da reticência inicial [49]: "há na república utopiana múltiplas coisas a que aspiro ver em nossas cidades. Aspiro, mais do que espero".

Essa reticência figura como o resíduo das objeções primeiras e marca a distância que Thomas More pretende manter. Para melhor apreciar essa distância e o que dela é objeto, —

sem subscrever a tese de Eva Brann [50] que "reifica" o distanciamento utópico numa recusa do comunismo — prestemos atenção à peroração de Rafael, verdadeira cesura no Livro II, onde este último abandona a descrição das instituições utopianas para aceder subitamente a uma palavra profética — mudança de nível — proclamar uma exigência de ordem ética, aquilo que E. Lévinas chama "a nostalgia do justo". Assim, é possível delimitar melhor o efeito da persuasão de Rafael sobre seu interlocutor: Thomas More não está tanto convencido do bom fundamento da solução comunista quanto da excelência dos dois princípios. Se o pensamento d'*A Utopia,* além de tal ou qual projeto, é essencialmente um pensamento da diferença em relação ao que existe, um movimento incoercível e renascendo sempre em direção à alteridade, convém, antes de relegar *A Utopia* a um programa, procurar os princípios que a levantam e a levam para o "social totalmente outro". Sob condição de entender "princípio" no sentido forte, aquele de Ernst Bloch [51]: princípio designa primeiro a idéia de um começo em toda sua força, de um outro começo, e o princípio tem o poder de orientar para frente; trata-se duma categoria que mostra a direção a seguir. Além da instituição da comunidade dos bens, irrompe uma exigência mais originária e violenta: o princípio de esperança de Thomas More é que a "ninguém nunca mais falte o necessário". Adorno [52] escreve: "a verdadeira ternura estaria na mais brutal das respostas: que ninguém tenha nunca mais fome". Como Hegel mais tarde, Thomas More [53] reconhece a veracidade da sentença bíblica e faz desta sua estrela guia: "procurai antes de tudo a alimentação e o vestuário, e dessa maneira o reino de Deus vos caberá por si". Que é pensar a utopia em função da fome, tendo em mira a supressão da fome?

A utopia, excedendo qualquer projeto, conduz à questão essencial: é preciso pensar a sociedade humana, o elo social baseado no modelo de Hobbes, a partir da guerra de todos contra todos? Tem a instituição do social como único fim limitar

os efeitos dessa guerra que traz virtualmente em si a autodestruição da espécie humana, ou então, pode-se pensar diferentemente o social, a partir da "lei de comunhão" (*lex comunionis*) ou da amizade (*societas amicorum*) conforme nos convida Guillaume Budé, leitor de Thomas More, na sua carta a T. Lupset, de 31 de julho de 1517 e que serviu de prefácio à segunda edição d'*A Utopia* (1518)? A referência ao *Leviatã* é legítima. A pintura moriana da soberba não fica nada a dever ao desejo de dominar, ao desejo sem fim de poder que define o *conatus* humano segundo Hobbes. A soberba, "rainha e mãe de todos os males", é a primeira força de resistência à amizade entre os homens [54]:

> *a prosperidade a seus olhos não se mede segundo a felicidade de cada um mas segundo a infelicidade dos outros. Recusar-se-ia até a tornar-se deus se não pudesse conservar a seu redor miseráveis para insultar, para tratar como escravos, cuja aflição serve de contrapeso para sua esplendorosa felicidade, escravos que possa torturar, irritar em sua miséria pela ostentação de suas riquezas.*

Tal é a questão diante da qual se coloca *A Utopia*: é preciso pensar a paz — Rafael define a si mesmo como um especialista das "artes benfazejas da paz" — como apenas uma suspensão, uma limitação da guerra, ou então como surgimento de um outro princípio — um despreendimento da lógica da conservação de si — o surgimento da responsabilidade pelo outro? Daí o recurso de Rafael, no fim de sua peroração, à hipótese da fome: momento de crise excepcional que pode ser exasperação da conservação de si, da conspiração dos saciados ou então, subitamente, experiência de humanidade. Não é *A Utopia*, em sua própria existência, afloramento deste princípio de responsabilidade pelos outros?

Para quem aceita a hipótese da articulação que propomos entre o Livro II e o Livro I, *A Utopia* aparece como uma invenção retórica renovando a arte da persuasão. Mas essa invenção retórica não é também uma invenção política desconhecida, intervenção inédita no campo das coisas humanas? Em lugar de opor, como faz uma tradição multissecular, Thomas More a Maquiavel — este mandaria embora, no famoso capítulo XV de *O Príncipe* (1513), as repúblicas imaginárias, aquele reativaria, no mundo moderno, a tradição platônica da questão do melhor regime — não seria conveniente associá-los por contraste a uma terceira figura, a de Savonarola? Não é, de fato, uma reflexão crítica sobre o profeta desarmado que suscita em Maquiavel uma crítica d'*A Utopia* e de seu desarmamento, e em More a invenção de uma outra via, afastada do profetismo, aquela precisamente d'*A Utopia*? Não é *A Utopia* de Thomas More uma tomada de distância em face do milenarismo cristão, da consciência quiliástica e de sua ignorância da temporalidade e, no mesmo movimento, inscrição da verdade dessa tradição da lei de comunhão, da busca da *humanitas* — enfim, da dimensão ética — num novo espaço político que, graças ao *ductus obliquus*, saberia respeitar a existência do outro — (a persuasão implica este reconhecimento) — os limites da efetuação no tempo e a paciência que exige um querer não-resignado?

Tradução: Claudio Stieltjes

NOTAS

[1] Platão, *Oeuvres Complètes*, T. II, Paris; de la Pléiade, Gallimard, 1950.

[2] Platão, *Lettre VII*, 341b, op. cit.

[3] Platão, *Lettre VII*, 332e, op. cit.

[4] Mame, 1978.

[5] A. Prévost, *L'Utopie*, op. cit., p. CXXIII.

[6] Id., p. CXV.

[7] Id., p. CXXV, nota 3.

[8] Id., p. CXXVIII.

[9] L. Strauss, Un Art d'Écrire Oublié, trad. N. Ruwet, *Poétique*, n.º 38, 1979, p. 244.

[10] Op. cit., p. 239.

[11] M. P. Edmond, Persécution et Politique de la Philosophie, *Livro 6*, 1979, pp. 71-2.

[12] L. Strauss, *City and man*, Chicago, 1978, p. 52.

[13] Id., ibid.

[14] Id., ibid.

[15] Sobre esse ponto, ver o notável artigo de Robert C. Elliott, "The Shape of Utopia", que, por outras vias, alcança as posições de Leo Strauss e nos ajuda a apreciar as diferentes intervenções da personagem Thomas More, em T. More, *Utopia*, R. M. Adams (ed.), New York, Norton Critical Edition, 1975, pp. 177-92.

[16] T. More, *Utopia*, op. cit., p. 130.

[17] T. More, *L'Utopie*, ed. por A. Prévost, op. cit., pp. CII-CX e 94, nota 2.

[18] Id., p. 20.

[19] *L'Utopie*, trad. de Marie Delcourt, p. 8.

[20] W. Benjamin, Le Narrateur, em *Poésie et Révolution*, Denoël, 1971, p. 144.

[21] *L'Utopie*, trad. M. Delcourt, op. cit., p. 13.

[22] Id., p. 53.

[23] Platão, *La République*, V, 473c-d e VI, 499b; e *Lettre VII*, 326b e 328a.

[24] *L'Utopie*, op. cit., p. 39.

[25] Platão, *La République*, 499b.

[26] *L'Utopie*, op. cit., p. 39.

[27] Id., p. 52.

[28] La Boëtie, *Discours de la Servitude Volontaire*, Payot, p. 119. [Trad. bras. de L. G. dos Santos, São Paulo, Brasiliense, 1982, p. 17 — N. T.]

[29] *L'Utopie*, op. cit., p. 48.

[30] Id., pp. 47-8.

[31] *L'Utopie*, op. cit., p. 16.

[32] Id., p. 48.

[33] Id., ibid.

[34] Id., p. 49.

[35] Id., ibid.

[36] Id., ibid.

[37] L'imagination dans le Discours et dans l'Action, em *Savoir, Faire, Espérer — Les Limites de la Raison*, Bruxelles, 1976, pp. 227-8.

[38] *L'Utopie*, op. cit., pp. 49-51.

[39] Id., p. 50.

[40] Art. cit., p. 72.

[41] *Lettre à Dorp*, 1515.

[42] Génève, Droz, 1973. Texto, a seguir, extraído da p. 98.

[43] I. Kant, *Oeuvres Philosophiques*, Bibliothèque de la Pléiade, 1985, T. II, p. 519.

[44] E. McCutcheon, Denying the Contrary: More's Use of Litotes in the Utopia, em *Utopia*, New York, Norton Critical Edition, 1975, pp. 224-30.

[45] *More's Utopia, The Biography of an Idea*, Princeton University Press, 1952; *Utopia*, Yale University Press, 1965; *The Composition of Utopia*, pp. XV-CXXIV — especialmente pp. XIX-XXIII.

[46] *L'Utopie*, op. cit., p. 107.

[47] Id., pp. 53-4.

[48] *The Shape of Utopia*, op. cit., pp. 186-92.

[49] *L'Utopie*, op. cit., p. 152.

[50] An Exquisite Platform, em *Interpretation*, outono de 1972, pp. 1-26.

[51] *Experimentum Mundi*, Paris, Payot, 1981, pp. 171-4.

[52] *Minima Moralia*, Paris, Payot, 1980, p. 147.

[53] *Lettre au Major Knebel*, 30 de agosto de 1807.

[54] *L'Utopie*, op. cit., p. 151.

BIBLIOGRAFIA

Textos:

Utopia. Texto latino, editado por Marie Delcourt. Genève, Paris, Droz, 1936.

Utopia. Editado por S. J. Edward Surtz e J. H. Hexter, em The Yale edition of the complete works of St. Thomas More, volume 4, Yale University Press, 1965.

L'Utopie. Texto traduzido e comentado por Marie Delcourt. Bruxelles, La Renaissance du Livre, 1966.

L'Utopie [de Thomas More]. Apresentação, texto original, edição crítica, exegese, tradução e notas por André Prévost; prefácio de Maurice Schumann. Paris, Mame, 1978 (com bibliografia).
Estas duas últimas edições são instrumentos de trabalho indispensáveis.

Estudos Críticos:

Baczko, B. *Les Imaginaires Sociaux.* Paris, Payot, 1984.

Bloch, E. *Le Principe Espérance,* T. II, Paris, Gallimard, 1982, pp. 88-110.

———. *Experimentum Mundi,* Paris, Payot, 1981.

Buber, M. *Utopie et Socialisme* (prefácio de E. Lévinas), Paris, Aubier Montaigne, 1977.

Chambers, R. W. *Thomas More,* London, 1935.

Davis, J. C. *Utopia and the Ideal Society. A Study of English Utopian Writing 1516-1700.* Cambridge University Press, 1981.

Le Doeuff, M. *L'Imaginaire Philosophique,* Paris, Payot, 1980.

Fleisher, M. *Radical Reforme and Political Persuasion in the Life and Writings of Thomas More,* Genève, Librairie Droz, 1973.

Hexter, J. H. *More's Utopia, The Biography of an Idea.* Princeton University Press, 1952.

Kautsky, K. *Thomas More and his Utopia,* London, 1979 (ed. original: Stuttgart, 1888).

Manuel, F. E. e Manuel, F. P. *Utopian Thought in the Western World.* Oxford, 1979.

Marin, L. *Utopiques: Jeux D'Espaces,* Paris, de Minuit, 1973.

March Hadour, G. *L'Univers de Thomas More.* Paris, Vrin, 1963.

———. *Thomas More ou la Sage Folie.* Paris, Seghers, 1971.

Moreau, P. F. *Le Récit Utopique, Droit Naturel et Roman de L'État.* P. U. F., 1982.

Prévost, A. *Thomas More (1478-1535) et la Crise de la Pensée Européenne.* Paris, Mame, 1969.

Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing.* The Free Press, Glencoe, 1952.

———. *Pensées sur Machiavel.* Apresentação de M. P. Edmond, *Sur un Art d'Ecrire Oublié,* Paris, Payot, 1982.

Artigos:

Recueil d'articles et d'études critiques, em *Utopia,* traduzido e editado por Robert M. Adams. New York, Norton Critical Edition, 1975.

Abensour, M. Procès des Rêveurs. *Libre,* 78/4, pp. 207-30.

Brann, E. An Exquisite Platform, em *Utopia, Interpretation,* vol. 3/1, outono de 1972.

Edmond, M. P. Persécution et Politique de la Philosophie, *Libre,* 79/6, pp. 69-97.

Lagree, J. Fabulation Utopique et Conceptualisation Philosophique, *Les Etudes Philosophiques,* out.-dez. de 1984, pp. 529-40.

Lévinas, E. Paix et Proximité, *Les Cahiers de la Nuit Surveillée,* E. Lévinas, 1984, pp. 339-46.

Ricoeur, P. L'Imagination dans le Discours et dans l'Action, em *Savoir, Faire, Espérer: les Limites de la Raison,* Bruxelles, 1976, pp. 207-28.

Strauss, L. La Persécution et l'Art d'Ecrire suivi de Un Art d'Ecrire Oublié, tradução e apresentação de N. Ruwet, *Poétique,* n.º 38, abril de 1979, pp. 229-53.

3

WILLIAM MORRIS: UTOPIA LIBERTÁRIA E NOVAÇÃO TÉCNICA

Aqueles que se interrogam sobre as relações complexas, na realidade antitéticas, da utopia e do anarquismo, aqueles que enunciam as reticências legítimas do pensamento e da sensibilidade libertários às tendências autoritárias da utopia — mesmo se confessando afetados pelo "princípio-esperança" que anima o movimento utópico — vêm freqüentemente invocar, em algum momento do percurso deles, a obra de William Morris *News from Nowhere,* 1890. A utopia morrissiana teria, seja valor de exceção que confirma a regra, seja de figura original que incitaria a repensar, fora dos sendeiros batidos, a relação problemática entre a forma utopia e a inspiração libertária.

Já de início, Nettlau julga *News from Nowhere* como "a mais bela afirmação do socialismo libertário"; é o "monumento utópico libertário" que o artista William Morris, atento aos problemas da expressão, atormentado pela crítica do trabalho, levantou contra *Looking Backward*, o "romance do Estado"

socialista autoritário de Bellamy [1]. G. Woodcock, para quem a própria idéia de utopia — "rígida construção mental", "visada de uma sociedade perfeita" — inspira repugnância à maior parte dos anarquistas, homenageia em William Morris o inventor de uma representação autenticamente anarquista da sociedade futura. "Em *News from Nowhere* ele deu o verdadeiro quadro da anarquia paradisíaca com que sonham os libertários há três séculos (...). Em *News from Nowhere,* que ele concebia como o quadro da sociedade correspondendo a seus desejos mais profundos, nenhum fragmento de autoridade ou de governo se conservou; é em um mundo inteiramente anarquista que William Morris nos convida a penetrar" [2]. Encontra-se o mesmo ponto de vista em M. L. Berneri [3]. Na origem dessa tonalidade particular, encontrar-se-ia a qualidade de artista de William Morris e suas relações, embora freqüentemente conflituais, com os militantes anarquistas no seio da *Socialist League.* Os sinais mais manifestos disso estariam na desaparição do político, como o afirma em sua fascinante concisão o capítulo XIII de *News from Nowhere,* "A respeito da política": "... à vossa questão, minha resposta será breve: com efeito, somos particularmente favorecidos quanto à política, pela boa razão de que não a temos" [4]. Além disso, há uma atmosfera de liberdade próxima do estranho, ou melhor, um mundo de livre desdobramento do ser; maravilhoso utópico que orna com uma aura de paz a sociedade do futuro: "uma era de repouso". Clima mágico de liberdade, ao qual soube ser sensível E. Guyot: "O homem está cercado, não como em nossas democracias modernas, de uma paliçada de direitos que o poder público tenta fazer respeitar, mas de uma zona magnífica na qual ele se prolonga, que lhe pertence sem que ela precise lhe ser concedida" [5].

Reconhecer e saudar a qualidade antiautoritária de *News from Nowhere* é uma coisa. Saber interpretá-la, situá-la no trabalho de William Morris, em sua própria gênese, é outra.

Com efeito, será no nível dos temas, da doutrina ou do que se chama a tendência, que convém apreender a excepcionalidade libertária da utopia morrissiana? E será suficiente, para dar conta dela, chamar a atenção sobre a vontade de W. Morris de sustentar, apesar das divergências de fundo, um confronto permanente com os anarquistas, lembrar suas relações com Kropotkin? Isso não seria recair *volens nolens,* a partir de um horizonte doutrinal e político diferente, nos descaminhos de uma crítica marxista apropriadora que não se cansa de demonstrar o quanto o pensamento utópico de Morris está de acordo com os ensinamentos de Marx e Engels? Fazer de *News from Nowhere* uma parábola anarquista em lugar de uma parábola marxista, barganhar Marx por Kropotkin revelar-se-ia tão derrisório, tão ideologicamente estéril quanto a tentativa marxista, aparentemente inversa, de anexação. Pode-se sem mais nem menos confundir parábola e utopia?

Em suma, coloca-se mal a questão quando se pretende julgar a forma libertária da obra de William Morris a partir dos temas ou da doutrina que o discurso utópico ilustraria. E como julgar, aliás, sem ter previamente respondido à questão do estatuto da obra utópica? É pois antes para a forma da narrativa e, para além dela, para a forma da utopia, que convém voltar o olhar. Essa conversão pode operar-se sem esforço, contanto que o intérprete renuncie a qualquer projeto de domínio e a qualquer vontade de apropriação [6]. Não bastaria, com efeito, deixar-se primeiramente seduzir pela visão morrissiana de uma era de repouso e de amizade, confiar plenamente nessa promessa de felicidade, no prazer que ela faz nascer e cintilar, ceder sem reticências ao seu movimento, o convite à viagem, para, chegado o momento da separação, remontar o curso do tempo, o curso da leitura em busca de magia? Ao invés de precipitar-se nas teses que se pretende extrair do texto utópico, tratando o charme da utopia como qualidade adventícia, até mesmo suspeita, à qual conviria opor resistência, seria mais

válido interrogar sobre o charme, a presença desse encanto, sobre a própria aventura da leitura que reproduz, ao correr, e até na separação que o fechamento do livro acarreta, alguma coisa da própria aventura utópica. Aceitar tornar-se disponível para a qualidade dessa aventura, que exige que abandonemos ou tentemos abandonar por algum tempo a pele do "velho homem", que nos submetamos à prova dessa travessia utópica, orienta-nos em direção à escolha de William Morris, ao entrecruzamento de sua experiência estética e de sua experiência política, sem para tanto erigir essa escolha como uma chave que nos entregaria a verdade da obra, mas de preferência para recolher nessa escolha a decisão de conceber a obra utópica não mais como a morada de um novo consenso mas como o apelo lançado a uma proliferação de visões utópicas, a um verdadeiro dissenso dos desejos e dos sonhos destinados a permutar-se.

William Morris e o novo espírito utópico

Contra os discursos globalizantes sobre a utopia e hostis à utopia, propuséramos há tempos pensar a utopia socialista moderna, à distância da problemática marxista, como a história diferencial de três grandes momentos de uma gênese conceitual, de três grandes formas que, em sua própria textura trazem uma relação com a revolução enquanto enunciado e movimento prático, a saber: o socialismo utópico ou "a aurora do socialismo"; o neo-utopismo, que a partir de uma conciliação ou de um sincretismo entre o socialismo utópico e as idéias dominantes põe ponto final à novação das três grandes utopias modernas (Saint-Simon, Fourier, Owen), canalizando a energia utópica em formas anteriores ou em formas domesticadas; o novo espírito utópico, por último [7]. Essa última constelação é tanto menos notada que, jamais citada como tal, ela não tem literalmente

direito à existência em uma perspectiva marxista pois, aos olhos do próprio Marx, posteriormente a 1848, ao *Manifesto Comunista*, um ressurgimento da utopia só poderia ter valor de regressão, por não ter sabido distinguir entre o neo-utopismo e o que chamamos o novo espírito utópico. "É natural que o utopismo que, antes da época do socialismo materialista crítico, continha este em germe, já não possa ser senão tolo, superficial e profundamente reacionário" [8]. É pois a pensadores estranhos a Marx ou até suscetíveis de cooptar a obra de Marx no espelho da utopia, que é preciso dirigir-se para perceber os contornos dessa nova forma em sua consistência própria e em sua irredutibilidade a uma recaída reacionária.

O ressurgimento da utopia não lançaria, ao contrário, uma dúvida salutar sobre o pretenso acabamento e cumprimento que Marx credita ao que ele chama de o acontecimento? Pierre Leroux, por exemplo, na *Carta ao Doutor Deville*, distinguiu o movimento dessa nova constelação utópica e definiu-lhe muito bem o princípio de constituição: a retomada crítica de um dado utópico primeiro e o recurso à heresia contra a herança e a formação de uma ortodoxia [9]. Em resumo, uma concepção dinâmica da utopia pensada como movimento ininterrupto, a exasperação do descentramento ao largo da linha cultural existente, a junção com outras forças heterogêneas, sejam os bárbaros (Coeurderoy, os Cossacos), seja o proletariado (Déjacque, William Morris).

Podem-se discernir principalmente duas tendências: um novo espírito utópico com desenvolvimento autônomo (Déjacque, Coeurderoy) que nasceu de um trabalho crítico da utopia sobre ela mesma, duplicado por uma reflexão crítica sobre a prática revolucionária de 1848. Eis seus traços distintivos:

— a ruptura com a crença na autarquia e na supremacia de uma só consciência que dê nascimento necessariamente ao substitucionismo utópico e instale o utopista em posição soberana de inventor de uma ciência social;

— a enunciação do princípio da auto-emancipação do proletariado;

— a recusa da forma da seita utópica enquanto estrutura autoritária de comunicação e de ação revolucionária;

— a denúncia do modelo da revolução vinda do alto, que se alimenta do mito do legislador revolucionário, legislador individual ou coletivo. Para retomar a oposição de Baktine, a utopia passa de uma forma monológica a uma forma dialógica; a visão utópica, longe de surgir totalmente armada da cabeça de um só homem, nasce entre os homens que a procuram juntos no processo de uma troca dialógica. Assim, observávamos, a utopia já não tem a função de convencer ou de fazer compreender o valor de um modelo ou de uma solução para a questão social; ela tem como tarefa pôr em marcha o desejo das massas, fazer ver; melhor: fazer desejar. A utopia se torna uma maiêutica passional. É no terreno sólido das paixões que o novo espírito utópico alça seu vôo. Aí o utopista encontra uma garantia ao mesmo tempo contra qualquer exterioridade ao desejo das massas e contra qualquer transubstanciação desses desejos em um novo ideal repressivo das pulsões e depreciativo da vida. A utopia deixa de ser um discurso que emana do saber para esclarecer a ignorância, mas torna-se um apelo que a passionalidade múltipla lança à multiplicidade das paixões. Nessa relação modificada do começo ao fim, o utopista aparece como o iniciador de um modo de comunicação e de ação dialógica. Assim concebida, assim praticada, a utopia escancara a porta para o desconhecido, para um verdadeiro futuro, novo, irredutível ao presente ou às imagens idealizadas do passado.

A segunda figura do novo espírito utópico surgiu no interior do marxismo ou, mais precisamente, nas correntes oposicionistas ou marginais do marxismo. Essa forma permite dar conta de uma constelação de fenômenos utópicos em relação à teoria de Marx que, surgida no final do século XIX, prolongou-se até nossos dias, por exemplo, na teoria crítica. Como o

novo espírito utópico com desenvolvimento autônomo, essa constelação tem como fundamento uma crítica do movimento utópico do começo do século XIX e, mais além, da tradição utópica em seu conjunto. A diferença reside em que ela busca o essencial dessa crítica em Marx e Engels, mas nem por isso ela conclui — como o faz o marxismo oficial, social-democrático ou leninista — que a nova definição do projeto revolucionário, o "comunismo crítico" segundo Marx, tenha como efeito acarretar o fim da utopia, no sentido de uma desaparição ou no sentido filosófico de uma "realização". Para os partidários do novo espírito utópico, a crítica de Marx, em si mesma problemática, não significa o fim da utopia mas outro tipo de relação que resta definir e elaborar.

Se William Morris pertence essencialmente à segunda figura, suas ligações com a primeira não podem ser ignoradas. Nettlau foi o primeiro a sublinhá-las de maneira temática, a propósito de Coeurderoy que, segundo ele, se perfilaria com Fourier, Joseph Déjacque e William Morris [10]. Mas a relação com a primeira figura do novo espírito utópico não existe somente no nível temático; ela visa igualmente a própria relação com a utopia, o que se manifesta em uns e outros sob a forma de uma teorização e de uma nova experimentação da utopia. Seria inútil e ainda por cima estéril pretender distinguir rigorosamente na obra de Morris o que pertence a cada uma dessas duas figuras. Mas não é menos verdade que, de um ponto de vista genético, é possível discernir a passagem de uma a outra. William Morris, com efeito, participou ativamente do movimento utópico do seu tempo antes de descobrir a obra marxista. Da mesma forma, sem querer absolutamente fazer um trabalho redutor de classificação e de atribuição, convém situar desde o início a complexidade da contribuição de William Morris ao novo espírito utópico.

A adesão de William Morris à grande tradição utópica é certa, alegremente assumida, até mesmo reivindicada [11]. Junto

a ele Fourier, Owen, Ruskin, o movimento comunalista, mais distante Thomas More, e para além o milenarismo cristão e o *Evangelho Eterno*. *A Dream of John Ball* é um pulo de tigre no passado para reatar, para além da Renascença, com a tradição subterrânea dos oprimidos da Idade Média. Em certo sentido, William Morris é pré-maquiavélico, no sentido em que teria deliberadamente querido voltar para aquém da condenação moderna da especulação utópica tal como a enuncia o capítulo XV de *O Príncipe*, como anteriormente fora pré-rafaelista. Quase ao termo do extraordinário diálogo em que se mesclam o salto para o passado e o pulo para o futuro, o narrador anuncia a John Ball, o "padre louco" de Kent, o quanto seu sonho está destinado a sobreviver através das idades: "Tempo virá, John Ball, em que esse sonho que é o teu (. . .) será algo de que os homens falarão sobriamente como de algo destinado a vir proximamente (. . .)" [12].

O fio utópico corre ao longo da narrativa, até o fecho que termina com uma saudação a John Ruskin. A existência de William Morris não se teria desenrolado, inteira, sob o signo da utopia? Nada seria mais errôneo do que escandir a carreira de Morris em etapas distintas e bem separadas: primeiro a fase estética, depois a fase política, enfim o retorno à poesia. Poesia romântica, culto à beleza no sentido de John Ruskin, adesão ao movimento pré-rafaelista para lutar contra os filisteus vitorianos, participação apaixonada no movimento socialista, admiração pelas grandes epopéias, redação das *fantasy novels*: eis as muitas figuras de uma mesma busca. Partindo de uma atitude de rebelião contra a sociedade moderna, William Morris bem cedo juntou-se à coorte dos grandes utopistas. Se, em 1856, ele confessa desviar-se da política, não é por desdém pelos negócios "terrestres" nem sob o efeito de uma reconciliação ou de uma transação com o real. Ao contrário, seu ângulo de ataque é simplesmente outro; mais precisamente foi a partir do seu

refúgio no mundo da arte e do sonho, a partir de uma revolta irredutível contra o feio moderno, que ele efetuou uma caminhada em direção à questão social, em direção às condições de uma emancipação generalizada [13]: "É sem nenhum interesse que abordo as questões político-sociais pois, globalmente, percebo que as coisas estão em estado caótico e não tenho nem poder, nem vocação para endireitá-las em qualquer grau que seja. Minha missão é emprestar carne aos sonhos sob uma forma ou outra. . .".

O intérprete que se esforce para não reduzir a uma só dimensão a complexa tentativa de William Morris deve assumir a tarefa de seguir esse *dreamer of dreams* em seus múltiplos desvios, de saber acolhê-los em sua singularidade sem mascarar as tensões contraditórias que atravessam essa busca, mas sem perder de vista, entretanto, o fim perseguido, o advento de uma nova era de paz e de harmonia. No decorrer dessa investigação exemplar da crise da modernidade, um dos primeiros encontros de William Morris, e que teve sobre ele valor de revelação, foi Ruskin. A obra deste último e, em primeiro lugar, a redescoberta do estilo gótico, deu forma e coesão ao ódio que William Morris nutria pela civilização moderna e fez com que concebesse a possibilidade de uma nova orientação do mundo [14]:

> *Ruskin (. . .) antes do período de minha adesão ao socialismo prático* (practical socialism) *foi meu mestre (. . .) e lançando um olhar para trás não posso impedir-me de dizer quanto o mundo, há vinte anos, teria sido mortalmente aborrecido se não tivesse havido Ruskin. Foi graças a ele que aprendi a dar forma a um mal-estar que, devo confessá-lo, nada tinha de uma insatisfação vaga. Além do desejo de criar coisas belas, a paixão dominante de minha vida foi, é sempre, o ódio à civilização moderna.*

A relação a uma produção utópica anterior é reconhecida: Ruskin abriu o caminho e ajudou o jovem Morris a compreender que a revolta contra a sociedade moderna estava incluída na oposição à arte contemporânea da sociedade burguesa. Mas essa relação a uma utopia anterior é crítica e adota as vias da dissidência. William Morris, longe de encerrar-se na situação de epígono, retomou o movimento de revolta ruskiniano e, em lugar de integrá-lo à ordem existente sob a forma de uma experiência parcial, exasperou o descentramento que visava ela juntar com outras forças heterogêneas: o proletariado e o movimento socialista.

Eu estava pois destinado a passar o fim de minha vida confinado no pessimismo não tivesse surgido para mim a idéia de que em meio a esse lixo de civilização os prenúncios de uma grande mudança — o que chamamos de Revolução Social — começavam a germinar. Essa descoberta mudou para mim a face do mundo; tudo o que me restava fazer para tornar-me um socialista era agarrar-me ao movimento prático, o que tentei fazer tão bem quanto possível[15].

Ao mesmo tempo, William Morris escapa ao recuo ruskiniano para formas reacionárias, para o sonho medievalista, e retoma o impulso original para levar mais longe a abertura iniciada por Ruskin. Do ponto de vista da forma, pode-se dizer de William Morris que ele está para Ruskin assim como Déjacque está para Fourier, a saber, o antidiscípulo em situação de dissidência. O momento crítico com respeito ao dado utópico de origem está igualmente presente e é fundador do novo espírito utópico: daí a carta de 24 de julho a Robert Thomson[16]:

Você deve primeiro compreender que, apesar de meu grande respeito por Ruskin e sua obra (fora de nossa amizade pessoal), ele não é Socialista, isto é, não é um socialista prático. Ele não se detém sequer para ver os primeiros momentos de um plano de transformação geral; ele mistura certas idéias muito justas, que aparentemente teria adquirido por instinto, a uma série de fantasias (...) De qualquer forma, sua idéia de oficinas nacionais não se pode realizar senão em um Estado (isto é, uma sociedade) já socializado e não pode efetuar-se segundo a via que ele prevê (...) Todo plano parcial elaborado enquanto plano, que implica por conseguinte em coexistência com a luta comercial existente, está destinado ao fracasso, assim como o projeto cooperativo está malogrando; tal plano será depressa absorvido pela torrente da produção comercial para acabar por desaparecer aí, depois de ter desempenhado um papel de diversão destinado a embaralhar a pista da revolução.

Esse comportamento é tanto mais constitutivo do novo espírito utópico em William Morris quanto é nele generalizado e se aplica, segundo o mesmo movimento, a outras produções utópicas anteriores. Da parte de Ruskin, ruptura com a crítica reacionária da sociedade burguesa e com o contramodelo de uma sociedade orgânica hierárquica; da parte de Owen, ruptura com o gradualismo reformista do movimento cooperativo[17]; da parte de Fourier, acolhida da boa nova do trabalho atraente e ruptura com a solução do falanstério. Uma constante anima essas diferenças críticas: William Morris rejeita a cada passo a ilusão da ilhota socialista no seio do mundo capitalista, que consiste em acreditar ser possível transformar a sociedade nas "costas" do capital, desprezando-lhe as leis. É no mesmo movimento que William Morris afirma a necessidade da luta de classes, de uma prática revolucionária e se orienta resolutamente para uma crítica unitária da sociedade moderna.

Esses últimos temas revelam suficientemente a subordinação de William Morris à segunda figura do novo espírito utópico. Morris pede emprestado a Marx e a Engels o essencial da sua crítica do movimento utópico [18]. Mas, à diferença dos sociais-democratas clássicos e de outros marxistas, tão respeitosos da "ciência" quanto um burguês vitoriano, William Morris não voltou as costas à utopia e não resmungou, virando o rosto, algumas frases banais e vexatórias a respeito dela. Longe de considerar o problema como definitivamente resolvido, William Morris optou por uma posição crítica original e extremamente fecunda.

— Muito sensível à intencionalidade positiva das grandes utopias do começo do século XIX, William Morris recusou a tese marxista vulgar sobre o fim da utopia. Também rechaçou qualquer simplificação do problema, tal como a dupla antinômica "utopia/ciência" ou a metáfora curiosamente paralela infância/maturidade, metáfora evidentemente inaceitável para alguém que tenha participado ativamente da aventura pré-rafaelista.

— Melhor, W. Morris reencontrou espontaneamente, parece, a significação revolucionária da crítica marxiana original. É, com efeito, no quadro da oposição revolução parcial/revolução total que pensou a crítica do movimento utópico. Para ele, como para Marx em 1843, a utopia está do lado da revolução parcial. *A partial scheme*, escreve Morris. A seus olhos, a utopia ruskiniana ou owenista sofre de uma falta de radicalidade e não de um extremismo radical. Ao mesmo tempo, Morris desmascarou a inversão da crítica marxiana original, já praticada em sua época pelos marxistas, e sua transformação em arma conservadora a serviço de uma linha política reformista e parlamentarista.

Penso que não devemos temer assustar nosso público com quadros demasiado magníficos do futuro da sociedade; da mesma forma não devemos considerar como utópico e despido de sentido prático dizer-lhes a simples verdade, a saber, que pela destruição do monopólio venceremos a civilização presente. Ao contrário, merece o nome de utópica a proposição de um plano lógico de reconstrução parcial da sociedade suscetível de ser derrubada ao primeiro choque. E, se você disser ao seu público que você mudará tão pouco as coisas que eles mal sentirão a mudança, faça-lhe medo ou não, você não vai interessar àqueles que nada têm a esperar da sociedade presente e que vieram ao socialismo atraídos pela esperança de uma mudança. Que jogo lamentável (e freqüentemente praticado em política) é esse que consiste em desencorajar os amigos para atrair, ainda que só por algum tempo, os inimigos. Sem dúvida nenhuma, os socialistas que não cessam de repetir que o socialismo é pura e simplesmente uma transformação econômica são de natureza a repelir aqueles que querem se iniciar no socialismo, em proveito daqueles que o ironizam.

Essa declaração [19], apesar de breve, participa nitidamente da inspiração própria do novo espírito utópico.

William Morris compreendeu bem cedo — aí está sua grandeza histórica — que a crítica da utopia, ou melhor, o sentido e a direção dessa crítica constituíam ponto teórico e estratégico primordial para o socialismo revolucionário. Suas relações constantes, embora polêmicas, com o movimento libertário, sua amizade com Kropotkin, sem dúvida alguma o encorajaram nessa via [20]. Sobre esse ponto preciso, a reativação do espírito da utopia, pode-se medir a importância dessa atitude de William Morris, pois muito cedo, com efeito, os teóricos anarquistas lutaram contra a tese social-democrata do fim da utopia. Sensíveis à tradição plebéia dos oprimidos, exprimindo-se na longa cadeia das utopias sociais, denunciaram, como Tcherkesoff em *Os Precursores da Internacional* (1899), a

hegemonia da "ciência" como vontade de hegemonia política dos partidos sociais-democratas. Sob a máscara do "socialismo científico" eles desvelaram a ameaça da revolução "pelo alto" e da organização revolucionária externa ao proletariado. Mas, além dessa relação real com a corrente libertária, convém que se veja em William Morris um dos primeiros representantes da terceira corrente do socialismo moderno no campo do marxismo, salientada por A. Rosenberg, a saber: a teoria marxista do futuro (*Zukunftstheorie*) [21].

Recordemos seus caracteres principais: a visão de uma sociedade sem classes, a insistência sobre o objetivo final e sobre a auto-educação intensiva do proletariado orientado em direção ao "conteúdo do socialismo". William Morris, como os comunistas de esquerda holandeses mais tarde, aceitou o diálogo e mesmo a ação comum com os anarquistas, sem que por isso aceitasse o anarquismo enquanto doutrina ou prática. No tempo da Segunda Internacional, reconheceu logo nos anarquistas uma reação legítima à social-democratização do movimento operário. Além do mais, existem ligações históricas reais entre William Morris e os comunistas holandeses: Henriette Roland-Holst consagrou artigos a William Morris e, em *Os Conselhos Operários*, Pannekoek refere-se ao autor de *News from Nowhere* para descrever a sociedade futura. Estes são os partidários da "teoria marxista do futuro", que Lenine atacou em sua famosa brochura: *O esquerdismo, doença infantil do comunismo* (1919). E se é tanto mais autorizado a aproximar William Morris desses pequenos grupos de intelectuais socialistas revolucionários quanto foi precisamente para criticar William Morris e seus colegas que Engels forjou a associação esquerdismo=infantilismo, destinada a fazer sucesso sob a pena de Lenine. Com efeito, por duas vezes Engels se serviu da imagem da doença infantil para condenar o extremismo utópico de William Morris.

— Em 20 de março de 1886, em carta a Paul Lafargue:

No momento, nada a fazer por aqui. Com Hyndman, que está à vontade nos sendeiros tortuosos da política e que é capaz de não importa que loucura para se pôr em evidência — com Hyndman de um lado e nossos dois bebês em política do outro, as perspectivas não são absolutamente brilhantes. E quando penso que os jornais socialistas no estrangeiro elevam ao máximo o tom para proclamar que o socialismo na Inglaterra progride a passos gigantescos! Felizmente aquilo que é tido como Socialismo absolutamente não progride.

— Em 12 de maio de 1886, em carta a W. Liebknecht:

Do chamado movimento, nada de favorável tenho a comunicar-lhe. Hyndman, cada dia mais exausto, tem perdido quase toda a confiança de seus adeptos, quanto à liga [trata-se da Socialist League, *criada com o estímulo de W. Morris contra Hyndman], está cada vez mais sob a influência dos anarquistas. É preciso que estes homens passem por essa provação* in corpore vili: *eles sairão dessa de uma forma ou de outra; mas seria verdadeiramente uma sorte se essas doenças infantis acabassem antes que as massas se juntem ao movimento.*

O novo espírito utópico de William Morris é compreendido assim como uma luta travada em duas frentes ao mesmo tempo. O ponto nodal é a posição escolhida em face dessa situação histórica particular que se pode chamar "o após-Marx".

— Como as críticas a Owen e a Ruskin o testemunham, William Morris opera uma ruptura com a simples repetição ou a retomada não-crítica das grandes utopias. Para Morris, com efeito, não se trata nem de tomar posse, nem de apropriar-se

de uma "boa nova" — fourierista, owenista ou ruskiniana — para explorá-la como um herdeiro gere um patrimônio. Após Marx, depois do movimento social tal como ele se manifestou na Europa em 1848 e na França em 1871, não pode tratar-se de operar um "retorno" a um dos grandes utopistas mas antes de efetuar a reativação de uma intencionalidade utópica original no seio do movimento mais amplo do socialismo revolucionário. No lugar de fixar e de dogmatizar, à margem da história, um alvo utópico dado em uma escola que persistiria contra ventos e marés, o partidário do novo espírito utópico destaca essa contribuição utópica de todos os aluviões institucionais e faz com que participe de um movimento social mais profundo, mais complexo que a partir daí leva em consideração a luta de classes e a dimensão política do socialismo.

— Se Morris recusa a prisão de uma dada ortodoxia utópica, ele não recusa menos a exclusão definitiva da utopia e a alternativa falaciosa que essa exclusão subentende, a saber, a oposição tardia "socialismo utópico/socialismo científico". Essa recusa se enuncia em nome e no terreno da revolução. Morris está consciente no mais alto grau de que aquilo a que se visa através da crítica da utopia é a própria revolução. Para o partidário do novo espírito utópico, "o após-Marx" não significa o fim da utopia mas seu reexame. Morris se opõe tanto mais a relegar a utopia às "latas de lixo da história" — enquanto fase do movimento desde então ultrapassada — quanto é, de outro lado, sensível à transformação do comunismo crítico, ele próprio, em uma "ideologia dos operários organizados".

Essa transformação assume várias formas, seja a redução do socialismo a uma dimensão puramente econômica, sob a forma de um projeto de economia "socialista" ocultando completamente o ultrapassamento da economia, seja a conversão em socialismo municipal, seja a inversão em capitalismo de Estado ou coletivismo burocrático (Bellamy).

O novo espírito utópico assim confrontado recebe um conteúdo positivo; torna-se agressivo, afirmativo. Contra a fragmentação e o estilhaçamento do projeto socialista, Morris afirma o comunismo enquanto subversão do conjunto das condições da vida humana. Contra o gradualismo e o reformismo, Morris reativa a crítica unitária dos grandes utopistas. Contra o deslize nas vias parlamentares e governamentais que visam, na melhor das hipóteses, a uma reforma do Estado, Morris põe na ordem do dia a sociedade futura enquanto subversão da sociedade moderna. Em resumo, o novo espírito utópico se define como uma luta generalizada contra o epigonismo. Contra os epígonos dos grandes utopistas e contra os epígonos sociais-democratas de Marx. Dos dois lados, trata-se de lutar contra a raça dos discípulos que tentam institucionalizar e codificar um tremor, uma ruptura que se produziu ao largo da linha cultural existente. Mais profundamente e mais audaciosamente ainda, o novo espírito utópico é luta contra a dialética do socialismo, contra o movimento que faz bascular do interior a emancipação socialista em nova forma de opressão.

Dessa dupla relação com a utopia e com Marx, assim precisada, uma questão se impõe: em que medida essa situação particular do novo espírito utópico se terá traduzido por uma inovação quanto à forma da utopia socialista moderna? É a questão da transformação da função notavelmente enunciada por Walter Benjamin [22]:

Não se deseja uma renovação espiritual como o proclamam os fascistas, mas novações técnicas são propostas (...) Eu gostaria de me contentar, aqui, com indicar a diferença essencial que existe entre o simples aprovisionamento de um aparelho de produção e sua transformação (...) Eu gostaria de enunciar a tese de que aprovisionar um aparelho de produção sem mudá-lo — na medida do possível — é procedimento alta-

mente contestável, mesmo quando a matéria com a qual esse aparelho é aprovisionado parece de natureza revolucionária.

Em resumo, William Morris teria se contentado em aprovisionar o aparelho de produção, nesse caso, em escrever uma nova utopia de conteúdo socialista libertário, ou então teria ele conseguido transformar "o aparelho de produção", abrir novo caminho para a utopia socialista, elaborando uma nova forma de utopia? O novo espírito utópico tal como o definimos antes não pode ser entendido senão como uma transformação da função e de uma mudança de forma.

O novo espírito utópico e a novação técnica

Na leitura de *News from Nowhere* vários signos indicam a novação técnica.

No nível da publicação, primeiramente William Morris publicou *News from Nowhere* em um periódico socialista revolucionário, *The Commonweal*, de janeiro a outubro de 1890, em folhetins. A escolha dessa forma de publicação implica já uma transformação do "aparelho de produção" quanto à difusão e quanto à própria prática da escrita. Tende sobretudo a provocar certa modificação da separação entre autor e leitor. "Aquele que lê está prestes, com efeito, a tornar-se a qualquer instante alguém que escreve, isto é, que descreve ou então que prescreve" [23]. É suficiente comparar essa forma de publicação com a publicação clássica, sob forma de livro, objeto fechado, para ver que a apresentação de uma utopia estendida por um período de dez meses instaura e visa a instaurar uma outra relação com os leitores. A representação do autor como produtor deve remontar até a imprensa, julga Walter Benjamin. Sem querer ceder a ilusões exageradamente otimistas quanto às

possibilidades de uma comunicação dialógica, pode-se no entanto observar que essa forma de publicação, feita em um meio afetado pelas representações do socialismo, suscita respostas, deixa aberta a via a reações favoráveis ou críticas da parte dos receptores no decorrer do próprio processo de redação, *in statu nascendi*. Estabelece-se uma relação de intercâmbio: até ao final da publicação, os retoques, as precisões, os remanejamentos, os desvios são possíveis. O receptor é de algum modo convidado a participar da escritura da utopia. Como o mostra W. Benjamin, a imprensa é a instância que melhor permite julgar se na verdade se deu um golpe na separação entre autor e leitor.

O recurso à imprensa militante, da parte de Morris, testemunha seu esforço para lutar contra a ambivalência da escritura utópica, que é ao mesmo tempo contracomunicação e convite a romper este fechamento. O meio de sobrepor-se a essa ambivalência é transformar a escritura utópica em um momento necessariamente parcial e provisório da prática revolucionária, em um dado grupo, no caso o da *Socialist League*, e dos leitores do *The Commonweal*. Momento da prática revolucionária tanto para o produtor da utopia quanto para os receptores, provocados, assim, a propor sua própria utopia ou a inscrever a utopia escrita em outro lugar que não o papel, por conseguinte a criticá-la e ir além. Essa forma de publicação visa pois a reduzir a coerção própria à utopia escrita: por seu caráter periódico, instantâneo, efêmero e instável, ela empresta à utopia e àquele que a recebe uma liberdade próxima à da palavra. Já não se trata de uma totalidade fechada, a pegar ou deixar, mas de uma espécie de jogo lateral com relação à atividade política clássica que, por e nos intervalos que abre, convoca cada vez mais os jogadores a uma participação ativa. Essa transformação é tanto mais real quanto a escritura e a publicação da obra utópica se inserem em um conjunto teórico e político, o jornal militante, ultrapassando a própria utopia escrita e cujas exigências não deixam de propalar-se sobre a

orientação da utopia em curso de redação. Foi também o modo de publicação que Déjacque escolheu para *L'Humanisphère*, publicado antes em *Le Libertaire*, de 1858 a 1861. Não somente a relação é mais aberta como sobretudo esse modo de publicação tem por finalidade escapar ao dogmatismo utópico clássico. A utopia não tem aqui a ambição de criar nem de informar o movimento: ela é parte integrante do movimento, variação utópica no seio de uma experiência comum. Visa-se a um novo tipo de recepção. O livro busca, primeiramente, atingir o meio dos críticos especializados: homens de letras, publicistas, filósofos, escritores de renome etc.; depois, além, se se trata da *Voyage en Icarie* ou de *Looking Backward*, por exemplo, o grande público alheio às divisões ideológicas ou às divisões de classe. Aqui, ao contrário, o primeiro meio e o meio mais importante a que o escritor se dirige é aquele extremamente restrito dos leitores militantes de um jornal política e teoricamente comprometido. Novo tipo de recepção ao qual corresponde um novo tipo de produção utópica. William Morris não escreve fora do movimento social para trazer-lhe a "consciência do exterior". Ele não traz a boa-nova de um novo sistema socialista nem escreve uma "nova Jerusalém" *in 16.º*, que entende impor ao mundo reconhecido. E. P. Thompson insiste justamente sobre a espontaneidade de *News from Nowhere*, significando com isso que Morris não efetua nenhuma manobra de grande envergadura do tipo daquela que Cabet tentou ao lançar a *Voyage en Icarie* destinada a criar uma nova escola socialista [24].

William Morris, com efeito, intervém do interior do movimento enquanto membro e participante ativo, definindo por ocasião de debates e oposições entre diversos grupos que invocam o socialismo, sua visão pessoal da sociedade comunista e do caminho suscetível de conduzir até ela. Eis um dos grandes méritos do estudo crítico de E. P. Thompson: o de ter subtraído a utopia de Morris à história literária para entregá-la à história do socialismo. Assim, a utopia de Morris marca uma

ruptura com o princípio monológico próprio do socialismo utópico e aparece como obra aberta, pluridimensional, composta de tal forma que permite um intercâmbio, ou melhor, convida os receptores a formar e a comunicar por sua vez sua própria visão do comunismo. A própria abertura do texto sublinha esse propósito dialógico; é, com efeito, ao cabo de uma troca de pontos de vista muito animada sobre a questão de saber o que se passaria no dia seguinte ao da revolução (*a brisk conversational discussion*) entre seis tendências diferentes, que o narrador, longe de se instalar em uma posição de onde poderia impor a verdade de sua tendência, formula o desejo: "Se ao menos eu pudesse ver um dia dessa nova vida". Remete assim à subjetividade de seu desejo e convida os receptores a que façam o mesmo no momento da leitura, para que se instaure uma confrontação dos sentimentos e das aspirações (*feelings and desires*). William Morris situa desde o começo seu texto sob o signo de um dos princípios fundadores do novo espírito utópico, enunciado por Déjacque: "Suspiro pela felicidade e evoco o ideal. Se esse ideal lhe sorri, faça como eu, ame-o. Se achar imperfeições, corrija-as. Se assim lhe desagrada, crie um outro. Não sou exclusivo, e de boa vontade abandonarei o meu pelo seu se o seu me parecer mais perfeito" [25]. A novação técnica fundadora se traduz aqui por uma rejeição da utopia-modelo em favor da utopia-simulacro. E no entanto, a considerar o recurso à "via oblíqua" da parte de Thomas More, fundador da utopia clássica, será preciso talvez interrogar a pertinência dessa oposição. Essa novação técnica do aparelho de produção e da publicação acarreta uma mutação fundamental da própria forma da utopia.

Ora, para quem, como William Morris, adere intelectual e conscientemente à teoria da história marxiana, que precisamente reserva seus direitos à inovação histórica e leva em si a presciência de um futuro radicalmente novo, inconcebível, heterogêneo, a alternativa se torna ou renunciar definitivamente

à forma da utopia clássica — o modelo jurídico-político —, ou inventar e propor, sobre o fundo de uma previsão histórica, uma nova forma de utopia que se nutra em outras fontes que não o modelo clássico e, sobretudo, transportando sua intervenção para outra região do campo social. Pode-se primeiro medir a inovação técnica de Morris de modo algo negativo. De início o deslizamento para a regulamentação jurídica revela-se impossível. A diferença das utopias de Cabet ou de Bellamy — que deram origem ao "comunismo icariano" e ao "nacionalismo" respectivamente — é que não se pode extrair de *News from Nowhere* nenhuma doutrina, nenhum sistema socialista específico. Caráter mais importante ainda e que significa bem a ruptura deliberada com o princípio monológico do socialismo utópico: a crítica quase unanimemente censurou William Morris por não ter proposto nenhuma pedagogia. E a crítica marxista clássica, até certo ponto favorável a William Morris, não sublinha menos a fragilidade da obra morrissiana do ponto de vista educativo [26].

A ausência de pedagogia, longe de ser uma fraqueza ou uma falha, como tendem a considerá-la os pedagogos marxistas, indica, ao contrário, a novidade de *News from Nowhere.* A força da utopia de William Morris está em que nenhum ideal, nenhum plano de educação moral da humanidade aparece aí e não pode revelar-se. O abandono da utopia-modelo acarreta um efeito bem antipedagógico uma vez que o modelo contém necessariamente a pedagogia, e vice-versa. Nenhuma representação imaginária de um novo modo de repressão social dos impulsos inspira ou persegue o autor de *News from Nowhere.* A originalidade de Morris está em que sua utopia se situa alhures, em outro terreno. Eis porque é, ao mesmo tempo, inútil e estéril pretender sistematizar a utopia morrissiana, sob forma de um quadro ponderado das "soluções" trazidas para as grandes questões tratadas nas utopias clássicas. Tal tentativa só tem sentido provisório; no caso de *News from Nowhere*, ela só tem interesse se conduzir aquele que a empreende a descobrir, em seu próprio fracasso, o quanto ela é ilegítima, e a descobrir por essa via o quanto é ela uma obra utópica que se desenvolve além de qualquer solução, por um caminho original sob o signo da prova e da busca.

Na primeira abordagem, a utopia de Morris se distingue por uma estrutura dramática que se desenvolve em vários planos — entre as personagens da narrativa, entre as personagens e o narrador — composta de cenas que propõem não soluções mas que fazem aparecer *in vivo* um outro modo de vida, mais desejável, em ruptura tanto com a idéia burguesa da felicidade quanto com as representações utilitaristas no seio do socialismo. O escoamento do tempo, tornado mais sensível ainda pelo remontar do rio em três dias, vem reforçar a estrutura dramática. Raros são os que verdadeiramente prestam atenção ao subtítulo que William Morris escolheu para a sua obra: "uma era de repouso, ou alguns capítulos de um romance utópico" (*News from Nowhere or an epoch of rest being some chapters from a utopian romance*).

A grande idéia, a grande inovação de Morris foi ter introduzido na literatura socialista uma qualidade muitas vezes não percebida e às vezes depreciada: o maravilhoso utópico. Para retomar uma expressão cara a Fourier, que recorreu igualmente, às vezes, ao maravilhoso utópico, William Morris expôs a utopia "em modo romântico". *News from Nowhere* exerce o maravilhoso utópico assim como os "romances" que Morris admirava tanto mergulham no maravilhoso medieval da Cavalaria, de suas iniciações, de suas provações quando da conquista do Graal. Não é senão nas grandes utopias, com forte carga onírica, que emerge o maravilhoso. E, no entanto, o maravilhoso atrai a utopia como a utopia atrai o maravilhoso.

> *O Maravilhoso exprime a necessidade de superar limites impostos, impostos por nossa estrutura, de atingir*

uma beleza maior, maior poder, maior fruição, maior duração. Ele quer ultrapassar os limites do espaço, do tempo, quer destruir barreiras; ele é a luta da liberdade contra tudo o que a destrói, reduz, mutila; ele é tensão, *isto é, algo diferente do trabalho regular e maquinal: tensão passional e poética. (...) é a estranha lucidez do delírio; é a luz do sonho, a claridade verde da paixão; arde acima das massas na hora da revolta. Mas o Maravilhoso é menos ainda a tensão extrema do ser do que a conjunção do desejo e da realidade exterior. É, em um momento preciso, o instante perturbador em que o mundo nos dá seu assentimento* [27].

É esse momento que *News from Nowhere* apreende, a Inglaterra tornada uma ilha ditosa, momento epifânico, necessariamente efêmero, frágil, pois, assim que atingido, a ameaça da separação surge no horizonte, como se a era do repouso em declinando com o dia que cai, os protagonistas de *News from Nowhere* se preparassem para a experiência de novas tensões. E. Guyot [28] percebe com justeza a qualidade mágica, o clima onírico que impregna tão bem as paisagens e o rio quanto os seres estranhos de *News from Nowhere.* Assim não se pode, sem violentar o texto, ler a utopia de William Morris como uma parábola socialista sobre a *crítica do programa de Gotha,* destinada a ilustrar a teoria dos dois estádios.

Em um sentido fundamental, o "romance" é a matriz da utopia morrissiana. *Utopian romance* próximo, igualmente, das *fantasy novels* que representam o maravilhoso inquietante e estranho das regiões situadas fora do tempo e do espaço familiares. Apelar para os desejos do leitor, provocar nele o prazer, jogar com suas fantasias é o que aproxima o "romance" utópico das *fantasy novels. Wonderland* e *Nowhere* são países vizinhos, e é fácil para a imaginação de Morris passar de um

ao outro ou até mesmo formar deles uma imagem compósita. No *utopian romance,* a dialética do real e do imaginário lança um apelo a um futuro desconhecido, desvendando-se como promessa de uma felicidade nova, estranha, fascinante, como o anúncio de um deslocamento que adota as aparências matizadas de uma tentação contínua. A mulher, a personagem Ellen em *News from Nowhere* ganha um papel privilegiado. Esse recurso ao maravilhoso utópico confirma a vocação da utopia morrissiana de despertar, de eletrizar os desejos para que eles se lancem para a sua liberação, em oposição às utopias, que são a projeção imaginária de um novo modo de repressão social das pulsões. William Morris, na escritura da utopia, joga o maravilhoso contra o fechamento do modelo jurídico-político. Pela busca e pela prática do maravilhoso, a utopia de Morris estabelece laços que restam a explorar com Novalis e Holderlin, e também com Déjacque. É em sua afinidade com o que A. Reszler chama a "estética anarquista", com uma tradição fora da sensibilidade burguesa do século XIX, que se tece em William Morris, por efeitos políticos sensíveis no nível da mudança de forma, uma relação com o gênio libertário. Essa estética, que Kropotkin tentou elaborar a partir dos escritos de Proudhon, Wagner, Tolstoi, Bielinski, Tchernychevsky, Ruskin e Morris, define-se pelo culto do desconhecido, o culto dionisíaco do maravilhoso e do fantástico revolucionários [29].

William Morris durante sua vida inteira tentou arrombar as portas do desconhecido, do *nowhere,* não em mundo oculto, mas na superfície desta terra. O maravilhoso medieval, o maravilhoso pré-rafaelita, *News from Nowhere* ou o reino da liberdade escondem seu caminho. Seus desvios foram múltiplos, as grandes sagas, o interesse pelos escritos etnológicos, as *fantasy novels;* mas um movimento comum leva essas experiências, o culto do desconhecido, a grande bifurcação em direção a outros lugares. E antes de sublinhar a fraqueza romântica de Morris em relação aos cânones do realismo crítico, como fez

a crítica marxista, é muito mais esclarecedor ver como, para além dos temas doutrinais, Morris se junta a Bakunin, que confessava: "Houve sempre na natureza um defeito capital, o amor do fantástico, das aventuras extraordinárias e inauditas, empreendimentos abrindo ao olhar horizontes ilimitados e cujo desenlace ninguém pode prever" [30].

A intervenção da utopia morrissiana no campo social é aquela que já haviam experimentado Fourier e os saint-simonianos, a região das paixões, a ação sobre o movimento passional, ou o que G. Bataille chama as formações afetivas. Se a história corroeu até o desejo, a ponto de atrofiá-lo e de estreitá-lo aos limites do homem tal como o formaram séculos de opressão (a história para os fourieristas é o leito de Procusto do desejo), a utopia tem como missão desfazer esse trabalho da história, desembaraçar-lhe todos os fios, reativar, para além da sedimentação histórica, um novo ser no mundo feito do jogo de paixões múltiplas, enérgicas e violentas. Fourier inventa uma visão flamejante do éden primitivo: "Os homens nada tinham dessa simplicidade pastoral, que jamais existiu a não ser nos escritos dos poetas. Eram orgulhosos, sensuais, escravos de suas fantasias; as mulheres e as crianças, a mesma coisa" [31]. Morris, em toda a sua vida, não cessou de jogar com o tema dos bárbaros que percorrem todo o pensamento revolucionário do século XIX. Esse tema se enriquece em William Morris, graças às palestras etnológicas com Eward Carpenter, que estigmatizava a civilização, para grande escândalo dos fabianos, convencidos de que nadavam a favor da corrente. Aí toma sentido a era de repouso, a hipótese utópica extremamente original de Morris, que figura a "esfera vaporosa da não-história", o momento do esquecimento, os quais prepararão o terreno para uma nova história, uma história inaudita, para além de tudo o que nos diz e nos conta a história.

Com a era do repouso, não se passa a um estádio superior, já não se herda, já não se trabalha para desfazer estigmas da

sociedade capitalista; esquece-se, emigra-se. Enfim, sai-se da história, põe-se um termo ao que constitui a sua trama. Refaz-se um novo corpo, uma sensibilidade nova, um novo entendimento. E, sem a elucidação da hipótese utópica da era de repouso, o intérprete condena-se a passar à margem da novidade de *News from Nowhere*. Não verá ali senão uma pastoral melhorada, ou então condenará o esquecimento ou o semi-esquecimento dos problemas econômicos e políticos, e concluirá pela fragilidade e gratuidade da utopia morrissiana. Semi-esquecimento somente, pois a era de repouso não pode iniciar senão no terreno de uma sociedade comunista, tendo já atingido um estado de saturação do conjunto das necessidades fundamentais. Daí uma liberação extraordinária de virtualidades inéditas; daí a busca de novos modos ontológicos de afirmação das paixões. Aí está a diferença em relação a Marx: para este último, o verdadeiro reino da liberdade só pode florescer se fundado no reino da necessidade, que forma como que o fecho da previsão marxiana. Morris se orienta de outra forma, explora o reino da liberdade, reino da liberdade que se desenvolveria sobre suas próprias bases, um "positivo concreto". Para conduzir essa exploração, William Morris interpõe a era do repouso, uma grande suspensão do tempo histórico, as férias da humanidade, um entre parênteses de onde poderá emergir uma nova maneira de existir que, de modo poético, reencontra o que anuncia Nietzsche [32]:

> *Esse estado — não-histórico, anti-histórico em primeiro lugar — é a matriz não somente de um ato injusto isolado mas de todos os atos justos, e nenhum artista realizará sua obra, nenhum general obterá sua vitória, nenhum povo conquistará sua liberdade, sem que antes as tenham desejado e buscado fora de qualquer pensamento histórico.*

E Nietzsche impõe como condição [33]:

Na menor como na maior felicidade, há sempre alguma coisa que faz com que a felicidade seja uma felicidade: a possibilidade de esquecer ou, para dizê-lo em termos mais eruditos, a faculdade de se sentir por algum tempo fora da história. *O homem que é incapaz de sentar-se na soleira do instante, esquecendo todos os acontecimentos passados, aquele que não pode, sem vertigem e sem medo, pôr-se um momento de pé, tal uma vitória, jamais saberá o que é felicidade e, o que é pior, jamais fará o que quer que seja para dar felicidade aos outros.*

O grande tema nietzschiano do esquecimento está presente na utopia morrissiana sob a forma de uma cesura no *continuum* histórico. Assim, instaura-se um jogo complexo entre a previsão morfológica do comunismo retomada de Marx e a era de repouso, novo ponto de partida rumo ao desconhecido. Trata-se não de valorizar de novo a utopia contra a ciência mas — operação diferente que confirma a originalidade de Morris — de ligar uma nova utopia à previsão. Uma dialética muito sutil do esquecimento e da memória — a memória da nostalgia, não a da herança — legível em diferentes episódios, na função das pessoas, forma a textura mais secreta e mais profunda de *News from Nowhere.* A subida do rio com Ellen (Ellen-Diotima), ao mesmo tempo que o retorno às fontes, é a prova do esquecimento. O narrador saberá despojar-se da pele de velho homem, conseguirá esquecer os acontecimentos passados, a morna repetição histórica. E se ele tem o encargo de reintroduzir o histórico nessa suspensão da história, os habitantes de *News from Nowhere* o submetem, por sua vez, à experiência do não-histórico, Ellen principalmente.

A era do repouso se esclarece por um outro ângulo. Para Morris, a sociedade do futuro não se concebe como subversão do Estado, mas antes como subversão da sociedade burguesa,

o que acusa a diferença em relação à utopia-modelo. Da mesma forma, reencontramos o problema fundamental do trabalho. Aos olhos da quase totalidade dos utopistas, o trabalho aparece como uma das condições essenciais do humano, senão como a condição fundamental, e a utopia tem como objeto propor uma nova organização e uma nova regulamentação do trabalho, sem pôr em causa o trabalho em si mesmo, sem visar a uma subversão do trabalho, um dos tabus maiores da civilização no sentido de Fourier. Nessa perspectiva, a utopia clássica permanece estreitamente submetida ao modelo da produção. Em compensação, a era de repouso demonstra a vontade de sair da esfera do trabalho e de atingi-la também — o que confirma o conjunto da obra utópica de Morris — com a arma da crítica, ou melhor, o distanciamento da utopia. Uma utopia que traz em si a crítica do trabalho toma necessariamente suas distâncias com relação à utopia-modelo, que não propõe variações senão no interior do mesmo círculo: ela encontra aí, tanto no horizonte que abre quanto no movimento que a tece, o elemento do jogo e da festa [34]:

O mundo do trabalho e da razão é a base da vida humana, mas o trabalho não nos absorve inteiramente, e, se a razão comanda, nossa obediência não é nunca sem limite. Por sua atividade, o homem edificou o mundo racional, mas sempre subsiste nele um fundo de violência. (...) O trabalho exige uma conduta em que o cálculo do esforço relacionado com a eficácia produtiva é constante. Ele exige uma conduta racional, onde não há lugar para os movimentos tumultuados que se liberam na festa e geralmente no jogo.

A questão fundamental a formular em presença de uma utopia é saber se ela discute ou não essa base da vida humana. A inspiração "carnavalesca" é o que melhor dá conta da ten-

dência de certas utopias a ultrapassar ali também um limite. Nesse caso, a utopia acresce e multiplica necessariamente sua influência sobre as formações afetivas. Tendendo desde o início a subtrair as paixões ao imperativo da produção e ao reino da utilidade, ela as orienta de forma radicalmente diferente. Ela se orienta por um novo princípio de realidade do qual só um simulacro pode comunicar o desejo e dar o antegozo. A diferença não é somente a do efeito produzido, ela ganha também o objeto que se torna outro: revirada na vida cotidiana, novo uso da vida, apresentação de novas ambiências, ao mesmo tempo o produto e o instrumento de novos comportamentos, poesia do futuro.

De acordo com a visão de William Morris, a originalidade da sociedade futura consistirá, precisamente, em descobrir ou redescobrir a felicidade na multiplicidade, na iridescência da vida do dia-a-dia: "Eles descobrirão, ou melhor, redescobrirão que o verdadeiro segredo da felicidade está no interesse espontâneo por todos os detalhes da vida cotidiana" [35]. A novação técnica em tal forma de utopia define-se na construção imaginária de situações, no sentido em que o entende G. Debord no *Rapport sur la Construction de Situations* [36]:

> *quer dizer, a construção concreta de ambiências momentâneas da vida, e a transformação delas em qualidade passional superior. Devemos ultimar uma intervenção ordenada no fator complexo de dois grandes componentes em perpétua interação: o cenário material da vida, os comportamentos que ele acarreta e que o perturbam.*

Por sua ruptura com o modelo jurídico-político, por sua recusa da pedagogia e, mais profundamente, do sistema doutrinal, por sua vontade generalizada de subversão, que atinge até o trabalho, pelo apelo que lança às paixões, tal forma de

utopia se orienta quase que automaticamente para a maior abertura e merece o título de obra aberta. Seu princípio constitutivo é a troca das fantasias, a utopia torna-se o palco dessa troca, desse diálogo passional. Essa função da utopia morrissiana parece tanto mais real quanto corresponde, transportada para a utopia, à função que William Morris consigna à obra de arte em geral: suscitar o prazer do receptor, aumentar-lhe a capacidade de ser feliz, a faculdade de desejar, de sonhar e talvez mesmo despertar nele a impulsão de fazer passar o belo para a realidade; em suma, uma promessa de felicidade. A utopia assim praticada traz uma nova poesia das relações do homem com o mundo, uma nova poesia das relações humanas, "o apelo de cada liberdade a todas as outras" [37]. "Presumo que ninguém estará tentado a negar que o fim visado por uma obra de arte é sempre agradar à pessoa cujas faculdades são conscientemente despertadas por ela. A obra de arte foi feita visando a acrescer a felicidade do destinatário" [38].

Novação técnica e crítica da cultura

Essa novação técnica quanto à forma da utopia merece atenção, pois, durante toda a vida, W. Morris não cessou, nos domínios mais diversos (mobiliário, artes menores, artes decorativas, pintura, arquitetura, imprensa), de colocar o problema da mudança de função e da mudança de forma na sociedade moderna. Para dar a exata medida dessa novação utópica, é conveniente romper com a imagem tradicional de William Morris-o esteta, partidário de uma religião da arte, ou melhor, da salvação da sociedade moderna pela beleza. O caminho de William Morris desmente essa imagem absolutamente inaceitável. Em todos os seus escritos sobre a arte, um tema retorna com insistência: a dependência da arte com relação a uma situação e a um sistema histórico que a ultrapassa e a engloba.

Essa tese desemboca no abandono deliberado, lúcido, conseqüente, dos conceitos tradicionais próprios da crítica de arte clássica, tais como os de inspiração, de gênio e de criação. Segundo Morris, com efeito, a dependência da arte impede que separemos a crítica estética da crítica social e política. Diante da crise da arte que se manifestou sobretudo a partir de 1850, na Europa, ligada também à aparição das técnicas de reprodução e à instauração de novas relações com o público, Morris, em lugar de se desviar e reagir alinhando-se com a teoria da "arte pela arte", voltou-se mais para a sociedade; na esteira de Ruskin, primeiro, em seguida em sua própria via [39]. Ruskin, efetivamente, deu o impulso ao ensinar aquilo que para Morris tinha o valor de grande descoberta, a saber: "a arte de cada época é necessariamente a expressão de sua existência social" [40]. Recusando-se a considerar a arte como região autônoma, situada à margem da sociedade, William Morris recusa-se igualmente a interpretar a crise que a arte atravessa na perspectiva idealista. A crise da cultura moderna não se pode reduzir a uma crise espiritual ou a uma crise de valores: ela remete a uma crise histórica muito mais vasta. Assim, a luta que William Morris travou não pode confundir-se com uma luta pela beleza ou por um salvamento da arte em um mundo em crise. A divisa de que se vale o fascismo, *fiat ars pereat mundus*, situa-se nos antípodas do fim perseguido por Morris. Inúmeras vezes este último lembrou a auditórios exclusivamente preocupados com a arte que não se tratava de cultivar a arte em "reservas" ou "pequenas ilhas artísticas", no dorso na sociedade burguesa, nem de lançar nova cruzada pela beleza para agir sobre as "almas". O arrazoado de William Morris não é um arrazoado pela beleza mas pela vida, por uma vida mais bela, vale dizer mais rica, mais sensual, mais intensa [41]. E contra aqueles que seriam tentados a analisar a crise da cultura como carência de individualidades criativas, ou mesmo de gênios, Morris esboça uma teoria do "sujeito" artístico que impede a crença de que

lançar apelo às fortes personalidades artísticas seria de natureza a provocar um renascimento [42].

William Morris não separa a arte do sistema de produção que lhe é contemporâneo; eis porque a crise lhe parece extremamente profunda, mesmo irreversível. Morris pertence ao século em que Hegel inaugurou seu curso de estética com esta frase famosa: "A arte é para nós coisa passada", querendo dizer com isso que a arte já não era capaz de satisfazer as necessidades de absoluto, e que tudo o que ela levava em si de verdadeiro e de vivo pertencia, daí por diante, ao mundo e ao trabalho real no mundo. Por outro lado, Morris é bem consciente do enorme processo de refundição das formas artísticas que se opera no seio da modernidade e que acompanha o deperecimento da arte. Para julgar o destino da arte e da cultura, Morris recorre a um conceito em ruptura com o ponto de vista tradicional: o de produção. *Art and its Producers* é o título de uma de suas conferências, pronunciada em 1888 em Liverpool. Considerando a arte do ponto de vista da produção, Morris estabelece a existência de uma relação de dependência entre a produção artística e o sistema de produção geral de uma sociedade — dependência entre a arte e os materiais, entre a arte e um aparelho de produção coletivo ou individual, dependência entre a arte e a divisão do trabalho, e sobretudo entre a arte e a situação social reservada à massa dos produtores. Não se trata tanto, para Morris, de se perguntar qual é a posição da produção artística quanto às relações de produção de uma época — saber se ela é reacionária, fortificando essas relações, ou revolucionária, atacando-as ou ajudando em sua transformação — quanto de formular a questão, mais modesta talvez mas necessariamente preliminar: Qual o lugar da produção artística nas relações de produção? Uma questão que submete os produtos da atividade artística a uma análise social direta [43]. Para responder a essa interrogação, William Morris se serve do contraste entre a situação da arte na Idade Média

e sua situação no século XIX, que ele aprecia do ponto de vista tanto da produção quanto do consumo. A conclusão é clara: na sociedade moderna, a arte tornou-se uma atividade separada, especializada, até mesmo esotérica e aceita somente por uma pequena "elite" culta, que encerra a arte em museus, na cultura, pratica-a em capelas ou não lhe confere mais que uma função ornamental. Inversamente, a tendência da arte na Idade Média era unitária: produzida pelos "coletivos" que eram as guildas, a arte tendia a penetrar e a modelar o conjunto da vida social. Não seria o caso, entretanto, de operar uma volta à Idade Média, que para Morris não vale senão como representação histórica de uma comunicação generalizada entre a arte e a sociedade.

Ao contrário de certas correntes estéticas contemporâneas, Morris pensou e aceitou pensar o perecimento da arte na sociedade moderna. Seu combate pelo socialismo está estreitamente ligado a esse pensamento e a esse fenômeno que corresponde à desaparição da arte enquanto meio de troca entre os membros de uma sociedade. "Em uma sociedade tida como arcaica (. . .), a comunicação não se opera segundo os critérios dados por Freud e também por Marx — os critérios de transformação prática e de verbalização — mas por formas — plásticas, arquiteturais — e por ritmos que permitem *uma espécie de 'comunicação' no nível dos inconscientes individuais. Trata-se de uma sociedade-arte*; esse foi o modo de existência da arte durante milênios"[44]. Na sociedade moderna, em que a função integradora da arte desapareceu, a arte já não tem lugar, e o poeta está despojado da função profética.

William Morris, indo da poesia à utopia, não teria tentado recuperar a função de *vate*? Nesse caminho, consagrando-se sem reserva a todas as obrigações exigidas pela propaganda cotidiana, a prática política de um pequeno núcleo revolucionário, W. Morris conheceu aquilo que Benjamin chama de experiência da pobreza. Para escândalo dos amigos, que reprovavam o sacrifício da vocação poética às atividades que lhes pareciam subalternas, aquele que poderia ter sido o poeta-laureado de sua geração transformou-se em revolucionário. Pouco importava a Morris: convencido do perecimento da arte no mundo moderno, compreendeu quanto lhe era preciso ser "pobre" para poder recomeçar do começo e preparar uma nova eclosão. Com efeito, Morris jamais renunciou a sua função de *vate*; obedeceu às novas exigências que o tempo impunha a essa função. A passagem à utopia ativa foi sua maneira de instaurar uma nova comunicação entre o poeta e seu público, de romper o muro de silêncio inventando uma "utopia-arte", onde o lugar de parte alguma funciona como dispositivo de comunicação no nível dos inconscientes individuais, segundo a expressão de J. F. Lyotard. William Morris — cujos ensinamentos inspiraram aqueles que buscaram renovação das formas, Van de Velde, Walter Gropius, Hannes Meyer — traça assim a perspectiva fundamental da arte moderna: sua dissolução enquanto atividade especializada dentro de um complexo de atividades mais livre e mais vasto, visando a superar a divisão entre arte e técnica, arte e vida cotidiana. Ao contrário da corrente que acabará por exprimir-se no fascismo e culminará no culto estético da guerra, William Morris não orienta seus esforços para a busca e a valorização a qualquer preço da beleza no mundo tornado feio; ele abre o caminho das novações técnicas.

Para Morris, a novação técnica essencial, que provoca outras novações técnicas e permite julgar o caráter progressista ou revolucionário de uma obra, é a novação que consiste em abolir a separação entre produtor e consumidor, ela própria resultado do sistema moderno de produção. Trata-se de devolver à arte sua função de comunicação, de ampliá-la, de transformar o aparelho de produção a tal ponto que os papéis possam tornar-se suscetíveis de intercâmbio. Trata-se de fabricar obras que constituam um apelo a ultrapassar, ou melhor, a destruir a

fronteira; um apelo lançado aos consumidores a se tornarem eles também produtores [45]. Foi a prática de William Morris como artista reformador da arquitetura e das artes decorativas que progressiva e dolorosamente lhe revelou as aporias de uma reforma da arte acima e à margem da sociedade. Para Morris, a divisão do trabalho se situa no coração da crise da modernidade; foi contra a divisão do trabalho (saudada por ocasião da grande exposição de 1851, pelo príncipe Albert como "o grande princípio da divisão do trabalho que se pode chamar de motor da civilização"), que ele dirigiu todos os seus ataques teóricos e práticos. Através da revelação do perecimento irreversível da arte em um mundo transformado de cima abaixo pela divisão do trabalho, William Morris foi conduzido por um deslocamento progressivo, da crítica estética em atos e palavras à exigência de uma crítica unitária da civilização moderna e à adesão ao movimento socialista. Para Morris, a tarefa histórica prioritária consiste em transformar o sistema de produção, trabalhando pela abolição da divisão do trabalho, a "grande máquina da tirania comercial que nos esmaga a todos" [46].

Essa conclusão significa que os artistas devem abandonar toda a produção artística e se transformar em militantes, na expectativa da "grande noite"? Em suma, a experiência da pobreza deverá traduzir-se pela renúncia a toda atividade artística? Em parte, somente. Se é verdade que o artista deve reorganizar sua energia em direção à propaganda, no sentido forte do termo, isto é, enquanto parte necessária de um grande movimento histórico do qual os artistas devem participar, Morris nem por isso conclui pela necessidade de uma renúncia total, sob forma de sacrifício no altar da revolução. A ênfase, o masoquismo, o devotamento ostentador lhe são igualmente estranhos. A bem dizer, sua posição revela-se mais complexa e mais rica. Ele propõe uma dialética das novações técnicas e da prática revolucionária. Trata-se de encontrar novações técnicas que vão no sentido da revolução e do socialismo. A arte deve renunciar ao seu caráter "sagrado", excepcional, e fundir-se no movimento prático de crítica unitária destinado a permitir a aparição histórica de uma nova forma de atividade; inversamente, o trabalho da revolução, a propaganda — "parte de um grande todo", escreve Morris — não deve limitar-se a si mesma confiando na revolução, novo *deus ex machina*, mas investir o conjunto das atividades e trabalhar aqui e agora para sua transformação.

Uma vez reconhecida a situação original de William Morris na crise da cultura moderna, como também a importância do seu trabalho de novador para a renovação das formas — cuja coroação é a fundação da Bauhaus em 1919 por Walter Gropius — se está mais apto a apreciar de que tipo de pesquisa procede o novo espírito utópico [47]. Reintegrada nessa vontade global de novação técnica, a transformação da utopia em William Morris ganha uma nova amplitude. Ela participa, em primeiro plano, desse movimento geral de renovação das formas características da modernidade e convida o intérprete a voltar sua atenção para a mudança de função da utopia acolhida sob o signo da modernidade.

Quem quer agir sobre as condições da produção não deve somente elaborar produtos, mas ainda trabalhar na descoberta de novos meios de produção, insiste W. Benjamin. Logo, os produtos do novador devem possuir "função de organização". Assim, Walter Benjamin conclui com estas proposições essenciais [48]:

> *A tendência só não basta (. . .) Certamente, as opiniões têm, apesar de tudo, grande importância, mas a melhor opinião de nada serve se não fizer alguma coisa de útil àqueles que a partilham. A melhor tendência é falsa se não indicar a atitude pela qual ajustar-se a*

ela. E o escritor não pode indicá-la senão ali onde realmente ele faz alguma coisa: quer dizer, quando ele escreve. A tendência é a condição necessária, jamais a condição suficiente, para que as obras possuam função de organização.

Isso significa que não basta analisar o novo espírito utópico a partir da tendência, da doutrina — a teoria marxista do futuro, no caso de William Morris — mas que convém estudá-lo e interpretá-lo a partir da função que ele atribui à utopia e da nova forma que ela atinge aí. Perspectiva que ainda por cima terá o mérito de manter de lado vãs querelas de apropriação entre fabianos, marxistas e anarquistas, ou melhor, de não trazer resposta a essas querelas a não ser saindo do terreno estéril em que elas se desenrolam.

Quanto mais se percorre o conjunto de textos técnicos, políticos e mesmo utópicos, mais se é levado a interrogar a obra de Morris dentro dessa perspectiva "técnica" e percebe-se nele, em forma de fragmentos, um esboço de teorização da utopia e do sonho. Sem desenvolver esse ponto, pode-se lembrar que Morris põe a questão da função da utopia no campo social, no interior de uma problemática com três termos: utopia, verdade e práxis. Reconhecendo seus plenos direitos à prática histórica e ao que é o acabamento dela em uma sociedade de classe, a prática revolucionária, Morris instaura um corte entre a utopia e a previsão científica com a qual freqüentemente se a confunde; ele dissocia a utopia da verdade, da verdade da história no sentido em que existiria uma direção única da história, que a utopia teria como função ilustrar. À diferença dos saint-simonianos ou de Cabet, a utopia, para Morris, já não aparece como a instância que tem por função ditar a verdade à práxis. Segundo Morris, com efeito, há mais verdade em uma fase, mesmo modesta, da práxis que na mais acabada e mais harmoniosa das utopias.

E mesmo se a previsão morfológica, retomada da teoria marxiana do movimento comunista, constitui o solo da utopia morrissiana, a utopia não se reduz a ele, mas, ao contrário, se distingue, alçando-se sobre esse solo e intervindo alhures e de forma diferente. A utopia se destaca do conceito para tornar-se imagem, imagem mediadora e aberta à "verdade do desejo". Para Morris, não se pode conhecer o futuro, não se pode responder com autoridade sobre as "soluções" que o socialismo trará — o socialismo, aliás, não trará soluções, ele transformará completamente a sociedade burguesa [49]:

> *Tentar responder a tais questões plenamente e com autoridade seria tentar a tarefa impossível que consiste em construir o plano da sociedade nova a partir dos materiais da antiga, sem saber precisamente quais dentre esses materiais estão destinados a desaparecer e quais os destinados a perdurar através da evolução que nos conduz à grande mudança.*

Mas essa confissão, muitas vezes repetida, precisada, matizada, em vez de assinar a sentença de morte da utopia, ou de assinalar o fim da utopia, como o fez a corrente positivista no seio do marxismo, abre e descobre para o sonho, para a utopia, para a visão, que exigem distinção, seu verdadeiro espaço: a educação do desejo. Daí resulta que reconduzir a utopia de William Morris a uma previsão científica, ou mesmo ver aí uma ilustração sob forma de parábola das verdades científicas do marxismo, constitui exatamente o contra-senso interpretativo. Contra-senso interpretativo tanto mais grave porque fica totalmente aquém da novidade de Morris, revelando, a bem dizer, o mal-estar do intérprete diante dessa novidade pressentida às vezes mas depressa violentamente conjurada. Esse tipo de interpretação alimenta, com efeito, ambições contraditórias; quer ao mesmo tempo assumir a modernidade da

utopia morrissiana sem para tanto romper com o positivismo. Eis porque se refugia na escapatória que consiste em reduzir a utopia à previsão científica, ou até mesmo a não hesitar em qualificá-la de "utopia científica".

A educação do desejo, essa é a "função de organização" da utopia morrissiana. Essa fórmula pode prestar-se a confusões: não se trata, para a utopia, como acontece com a tradição de educação moral da humanidade, de atribuir fins "verdadeiros" ou "justos" ao desejo, mas de educar o desejo, estimulá-lo, despertá-lo. Não mostrar-lhe um alvo mas abrir-lhe um caminho. "O socialismo não atribui nenhuma finalidade ao progresso e às aspirações da humanidade; e o que sabemos claramente é que o Estado, o mais distante que possamos conceber, não é senão uma fase da grande viagem da evolução que liga o futuro e o passado ao presente" [50]. É preciso ensinar o desejo a desejar, a desejar melhor, a desejar mais, sobretudo a desejar de outra forma. Quebrar a placa de chumbo, remediar a fraqueza de apetência, liberar os pássaros de fogo do desejo, dar livre curso ao gosto pela aventura.

"A feeling of adventure" forma uma das tramas mais secretas de *News from Nowhere*. Esse sentimento se desenvolve tão bem no avanço da humanidade nova em direção a uma sociedade, um futuro desconhecido, quanto na subida do rio, em cujo decorrer o narrador faz a estranha experiência de uma rememoração e de um segundo nascimento. A era de repouso vale como iniciação a uma conversão do desejo, à sua transfiguração qualitativa, como se, para além da renúncia ao princípio da renúncia, a era de repouso permitisse ao desejo liberar-se da tendência à avidez, do frenesi do gozo, de todo modelo de plenitude que dependa da atitude predatória, tal como transparece no conceito burguês de natureza. "Nada de plenitude sem mania de potência", "nada de esperança sem pacificação do desejo", julga Adorno [51]. Que nessa suspensão do tempo na superfície matizada do rio, o espelho do rio, a humanidade reencontre, abandonando-se à mobilidade da água, à sua fluidez, a beleza da aparência. A era de repouso é uma das vias mais novas que toma a utopia morrissiana para desfazer a dialética do socialismo, conjurar-lhe os efeitos, abrindo através desse outro ritmo, para além da necessidade, para além do trabalho, uma esfera inexplorada ao desejo tal que ele se possa desprender das formas reificadas da satisfação e alçar vôo sem abismar-se na repetição, rumo a um novo verdadeiro no limite do estranho. Essa relação complexa ao desejo está inscrita no corpo da utopia e na origem da revolução, segundo o velho Hammond [52]:

> *Olhando agora para trás, reconhecemos que a principal causa eficiente dessa transformação foi uma grande aspiração pela liberdade e pela igualdade, da mesma natureza, se quiserem, que a paixão pouco razoável do amante.*

Em William Morris, o jogo de "imagens dialéticas" constitutivas da utopia se efetua de modo bem sutil [53]. Para simplificar, um primeiro eixo aparece onde se enlaçam as relações do sonho e do romance medieval: a imagem dialética se volta para o passado, de onde se eleva uma voz que interpela o presente (*Um sonho de John Ball*). Em um segundo eixo, desdobram-se as relações do romance e da utopia: a imagem dialética se orienta para o futuro que age de volta sobre o presente (*Notícias de parte alguma. Uma romança utopista*). Para simplificar, convém precisar, pois evidentemente as dimensões temporais não cessam de interpenetrar-se, de se trocar, o futuro mais distante desperta e reativa o passado mais longínquo, "os elementos vindos da história primitiva, isto é, de uma sociedade sem classes".

O futuro mais novo se abebera nas fontes mais profundas e mais frescas da humanidade, "a infância do mundo", e, no

nível ontogenético, um dos habitantes das *News from Nowhere* confessa o elo entre a infância, o jogo e o imaginário [54]: "é a criança que está em cada um de nós quem dá nascimento às obras de imaginação".

Acrescentemos a isso uma dialética refinada do esquecimento e da memória, que tece as relações dos protagonistas onde se opera como que um jogo de vasos comunicantes entre uma consciência sobrecarregada de história e consciências que, adivinhando os sofrimentos do passado, tentam romper o invólucro do esquecimento.

Obra aberta e utopia experimental

A função da utopia morrissiana assim reconhecida, sua contribuição à renovação das formas valorizadas, sua natureza de imagem dialética afirmada, temos então o direito de abrir os caminhos de uma leitura que tente estar à altura do seu objeto, o novo espírito utópico, e não se furte à aventura da leitura.

À primeira vista parece que *News from Nowhere* é uma obra essencialmente compósita. É um romance, é um panfleto político, uma composição literária, lembranças de um revolucionário, texto de propaganda educativa para jornal militante, sonho, previsão histórica, debate político, paródia, simulacro. Obra que se presta a diversos usos, pode-se fazer dela o que se quiser; nisso se afirma sua modernidade. Desse caráter compósito resulta que a utopia de William Morris é eminentemente moderna enquanto obra aberta, no sentido de Umberto Eco. Para este último [55],

> *no fundo, uma forma é esteticamente válida justamente quando pode ser encarada e compreendida segundo perspectivas múltiplas, quando ela manifesta grande variedade de aspectos e de ressonâncias sem nunca deixar de ser ela mesma.*

Inversamente, a utopia clássica parece aproximar-se perigosamente daquilo que Eco opõe à obra de arte, a saber, o painel de sinalização rodoviária. Com efeito, a utopia clássica inclina-se, por seu monologismo, a funcionar como painéis colocados na estrada do futuro; esta via e não outra, este fim e não outro. Restaria a apreciar, no entanto, como a dimensão irônica presente em muitos textos utópicos, talvez mesmo constitutiva do jogo utópico (o próprio nome de utopia, é preciso lembrar, provém de um jogo de palavras), vem produzir um distanciamento no texto utópico de tal forma que ele não possa jamais coincidir consigo mesmo. Não é precisamente esse caráter pedagógico autoritário, esse monologismo, que já tinha estigmatizado o jovem Marx, ao levantar em contraste a "nova corrente"?

> *Não antecipamos o mundo de maneira dogmática, não queremos descobrir o mundo novo senão a partir de uma crítica do antigo (. . .) Não nos apresentamos pois ao mundo como doutrinários com um novo princípio: eis a verdade, ponham-se de joelhos!* [56]

Mais ainda, e aí vem à luz a relação com o movimento de renovação das formas, a utopia de William Morris é aberta em um sentido menos metafórico e mais concreto. Para prosseguir com as análises de U. Eco, trata-se de "obra inacabada", que o autor confia ao intérprete "um pouco como os pedaços de um brinquedo de montar: dir-se-ia que ele se desinteressa da sorte deles" [57].

Observa-se, com efeito, certa correlação entre a poética da obra aberta e a especificidade do novo espírito utópico; melhor, do novo espírito utópico pode-se dizer que ele provém

da poética da obra aberta. Ele concebe e pratica a utopia como obra aberta.

— De fato, o novo espírito utópico, como a obra aberta, tende a favorecer no intérprete atos de liberdade consciente. Visa a fazer daqueles que recebem a utopia não mais discípulos cuja atividade é antecipadamente determinada pela própria organização da obra de que se valem mas inventores de uma nova práxis histórica que, rompendo com a repressão da utopia escrita, faz aparecer a utopia ao mesmo tempo como um simulacro. Na medida exata em que significa ruptura com toda forma de modelo, a utopia de Morris é inacabada, incompleta; mais ainda, ela se compraz com essa incompletude.

— Se uma reflexão aprofundada sobre a natureza da relação interpretativa funda a poética da obra aberta, uma valorização da práxis como princípio e motor da invenção histórica funda o novo espírito utópico. A práxis recebe, no novo espírito utópico, o papel essencial que a obra aberta reconhece no intérprete, que, segundo essa poética, não efetua um trabalho secundário, derivado de execução, mas um trabalho de interpretação tão constitutivo da obra quanto sua própria escritura.

— A utopia enquanto obra aberta é ruptura com a visão de um mundo ordenado e hierárquico em que a hierarquia estável dos seres e das leis deve refletir-se na ordem estrita das significações. Existe aqui uma correlação entre a ordem do conteúdo e a própria estrutura da comunicação. Assim, Cabet recorre a uma maneira de informar que corresponde estreitamente ao governo autoritário e regulamentado ao extremo de Ícaro. Em Icária, onde os icarianos tiveram finalmente a felicidade de encontrar um ditador que quis sinceramente a liberdade e a prosperidade deles, o mesmo fechamento se manifesta no nível da comunicação e da visão. O caso de Cabet merece tanto mais reter nossa atenção que no desejo "de ser lido pelas Mulheres", o autor acompanha sua utopia com uma "parte romântica"

tomada de *Nouvelle Héloïse.* Mas, em *Voyage en Icarie,* contrariamente a *News from Nowhere,* o quinhão romântico fica subordinado ao significado: trata-se somente de expor de maneira agradável um sistema político e social de sentido unívoco. Ao contrário, W. Morris pratica uma maneira de informar em acordo com a mais extrema liberdade, que é a essência de sua visão utópica. Assim, convém prestar minuciosa atenção à estrutura diferencial muitas vezes despercebida de *News from Nowhere,* que repousa sobre um contraste entre a parte utópica clássica, a da exposição didática-sistemática — o diálogo com o velho Hammond —, e a parte dramática — a subida do rio —, que acentua a indeterminação da comunicação e confirma a liberdade de interpretação do leitor. A parte em modo romântico prevalece progressivamente, já não se põe a serviço do significado, torna-se em realidade experimental. A viagem em utopia, experiência para o narrador, transforma-se em experiência para o leitor. Essa mutação e essa novação tornam-se claras na própria textura do livro utópico, seja sob a forma de comentário irônico dirigido a Hammond e a seu didatismo, seja sob a forma mais afirmada de um apelo explícito à experiência direta. Um conjunto de meios reforça essa situação experimental e instaura nova relação de interioridade, até mesmo de inerência, entre o narrador e sua experiência da sociedade nova, a fim de subtraí-lo à situação clássica de exterioridade do narrador no curso da viagem imaginária que vê, de qualquer forma, a sociedade nova "em toda a extensão", como um quadro exposto diante dos olhos.

Assim, a abertura da utopia morrissiana, sua orientação para a maior liberdade decorrem de seu caráter resolutamente experimental. Se *News from Nowhere* exerce tal atrativo sobre o pensamento libertário, sobre a busca da sociedade emancipada, é que, através do modo de comunicação escolhido, efetua-se uma ruptura com duas formas de sistematicidade; uma ruptura com a sistematicidade da utopia clássica; como um verda-

deiro sistema de idéias, esta tende a introduzir novo princípio de ordem e de organização estendendo-se ao conjunto do real, em razão da soberania da consciência instituinte; uma ruptura com a sistematicidade do marxismo; a utopia experimental de William Morris se dá precisamente como tarefa explorar o que se situa para além do reino da necessidade, o que se mantém para além de uma apreensão dialética, ou melhor, no lugar em que um pensamento dialético faz a experiência dos seus limites. Se se puder retomar um barbarismo pouco elegante de Cabet, trata-se para Morris "de utopianizar" Marx, mas não somente disso. William Morris enxerta, poder-se-ia dizer, uma hipótese que lhe é própria sobre o salto do reino da necessidade ao reino da liberdade, como se a descontinuidade que a idéia de salto implica não fosse suficiente, já que, segundo a visão morrissiana, a passagem da pré-história a uma história verdadeiramente humana requer, além do salto, uma descontinuidade mais radical ainda mas também mais paciente: uma suspensão da continuidade histórica, um tempo à parte, em suspenso, um parêntese que deixe advir no afastamento que ela instaura um novo aprendizado, novo ser-no-mundo, novo viver-junto. Nesse sentido, a própria utopia, o reino da liberdade sob a figura de uma era de repouso — repouso concebido como um estádio rítmico e não como o final de uma viagem ou de uma odisséia — constitui a experiência irredutível nos limites do sistema. A utopia morrissiana, por seus desafios, pela novação que ela traz, tem uma significação filosófica. Não manifesta, com efeito, no interior da tradição utópica e contra ela, a mesma novação especificamente moderna que as "filosofias experimentais", que surgem sob a forma da não-filosofia, em face do acabamento do sistema hegeliano [58]?

Retornemos ao texto para ver a relação entre as coisas ditas e as coisas vividas, como se agenciam aí os apelos à experiência.

— Logo de início fica esclarecido para o visitante estrangeiro que seria ocioso descrever-lhe minuciosamente o país a visitar e que é preferível que ele o descubra pacientemente por si mesmo [59]:

> *(. . .) dou-me conta de que você é um perfeito estrangeiro e que deve vir de algum país inteiramente diferente da Inglaterra. Mas é claro também não convém dar-lhe sobre nosso país uma indigestão de informações e que vale mais a pena fazer com que as absorva em pequenas doses.*

— Uma primeira vez, à pergunta do visitante relativa aos falanstérios e ao modo de vida em comum, Hammond responde que só a experiência poderá permitir-lhe compreender melhor as disposições da sociedade nova a respeito [60]:

> *Sobre isso, entretanto, não preciso dizer-lhe mais nada, já que você deve subir com Dick o vale do Tâmisa e vai constatar por conta própria o modo como são ordenadas as coisas entre nós.*

— Uma segunda vez, o próprio Hammond, tão disposto, sem embargo, a expor e a explicar, reprime o desejo de saber do narrador-questionador invocando a complexidade da vida nova, tal que a significação e a coisa dita não podem esgotar-lhe o sabor [61]:

> *Vizinho, disse ele, se bem que tenhamos simplificado muito nossa vida com relação ao que era outrora (. . .) nossa vida entretanto permanece demasiado complexa para que eu possa expor em detalhe e verbalmente como a organizamos; tudo isso ser-lhe-á preciso descobrir por conta própria, vivendo entre*

nós. Na realidade me é muito mais fácil dizer-lhe sobre o que nos abstemos de fazer do que o que fazemos positivamente.

— Uma terceira vez, enfim, uma mulher, Clara, no decorrer da viagem pelo rio, cuida de lembrar ao amante que importa não confundir os dois níveis, o da exposição didática e o da experiência, e que, por conseguinte, vale mais deixar o narrador na ignorância e não responder às perguntas para que ele possa por si mesmo fazer a experiência da novidade [62]:

E as mulheres fazem esse trabalho com vestido de seda? eu lhe disse sorrindo. Dick preparava-se para me responder seriamente, mas Clara tapou-lhe a boca com a mão, dizendo: Não, não, Dick; não lhe fale demais ou acreditarei que você se tornou seu velho bisavô. Que ele descubra por si mesmo.

Que ele descubra por si mesmo! Ao mesmo tempo enuncia-se o princípio de comunicação operado em *News from Nowhere,* que vale também para a práxis da humanidade na história; circunscreve-se assim o campo da utopia, sua função dentro da ação histórica. O cuidado de Clara em preservar a descoberta do novo é ainda mais precioso porque o desejo amoroso surge no decorrer da experiência do narrador. Ora, o desejo de ver a sociedade nova não é freqüentemente comparado à paixão amorosa?

A estrutura interna da utopia morrissiana favorece essa experimentação. Ela compreende, associados às duas idades da vida (as coisas ditas referindo-se à velhice; as coisas vividas em uma relação com a juventude) dois espaços de comunicação: uma comunicação didática e teórica não isenta, é verdade, de certo mal-estar quando, em alguns momentos, o visitante percebe no velho Hammond o seu duplo; e uma comunicação

lúdica, utópica, maravilhosa, próxima ao encontro da Ellen da busca do Graal. Antes de se engajar nessa busca, não conhece o narrador um momento de hesitação? Ele prefere, com efeito, permanecer ao lado do ancião, que carrega consigo toda a memória do novo mundo, a enfrentar o próprio novo mundo [63]:

E eu tinha, além do mais, o sentimento de que o ancião, com aquele conhecimento do passado, e mesmo aquela espécie de simpatia ao revés que nele o ódio violento a seu respeito produzia, faziam-me uma sorte de envoltório de proteção, que me abrigava do frio daquele mundo inteiramente novo em que me encontrava, por assim dizer, despido de todos os meus hábitos de pensamentos e de ação. E eu não tinha nenhuma pressa em me separar dele.

A utopia experimental está sempre ligada ao rio: ali se enlaçam relações muito complexas entre a experiência da viagem, que não é uma viagem qualquer mas a subida em busca da fonte, do sonho e do sono. Pouco a pouco o visitante faz a experimentação de um novo tempo e de um novo espaço. Além disso, signo suplementar da prioridade concedida à experiência, a utopia experimental enquadra a utopia clássica feita de narrativas ou de uma troca de perguntas e respostas, em resumo, subordina-a a si. Dos capítulos II a VIII, o visitante faz a experiência de um primeiro contacto "horizontal", poder-se-ia dizer, com a sociedade nova, após o banho matinal que pontua a entrada no novo mundo; a utopia experimental conduz o visitante a uma série de incidentes menores, onde ele faz a prova perturbadora do estranho e do familiar indissoluvelmente misturados, ao encontro com o velho Hammond, conservador do British Museum. É no decorrer dos capítulos IX a XVIII (a utopia clássica) que o visitante adquire a consciência histórica da sociedade nova pela narrativa da revolução;

em suma, uma dimensão vertical que vai conferir nova espessura às coisas a descobrir. Terminado o diálogo com Hammond, a utopia experimental começa de novo, conhece outra intensidade e culmina com a subida do rio e a aparição de Ellen, "de beleza estranha e selvagem". A partir desse privilégio outorgado à experiência, pode-se perceber o quanto o ritmo profundo de *News from Nowhere* constitui-se em tensão permanente e móvel entre a integração, a sujeição progressiva à sociedade nova — o lugar de um novo lar — e a ameaça da separação que paira surdamente, bem ao fundo, sobre essa frágil serenidade. Ela a rasga subitamente, como um raio, exaspera-se quanto mais próximo se faz o sentimento do reconhecimento e do retorno. A grandeza de *News from Nowhere* enquanto utopia moderna está em que a imagem dialética reside aí simultaneamente como idade de ouro (a reativação da sociedade sem classe) e como inferno (a reativação do sofrimento) [64]. Como se o sofrimento das gerações passadas, a sombra da injustiça barrassem desde então a entrada do país natal, a via do retorno ao lar. Diferentes fases pontuam essa aventura entre o pólo do retorno e o da separação. A utopia experimental se desenrola inteira entre um banho matinal que dá acesso à sociedade nova e o banho final que significa a recaída no mundo antigo. Esse banho matinal é um banho de iniciação, o batismo do socialismo. E como não evocar, a propósito desse banho e da presença permanente do rio, estas frases de Feuerbach sobre a água, em sua tentativa de dar uma interpretação do batismo [65]:

> *A água é o primeiro e o mais simples meio para se pôr em relação com a natureza. O banho é, por assim dizer, um procedimento químico pelo qual nosso eu se dissolve no ser natural que o rodeia. O homem que dele sai é um homem novo (...) A água, enquanto elemento de vida universal, chama-nos à memória a nossa origem natural, que as plantas e os animais têm em comum conosco. No batismo nós nos curvamos sob o poder da natureza, pura e simplesmente; a água é o elemento da liberdade e da igualdade natural, o espelho da idade de ouro.*

O banho final que marca a exclusão do novo mundo é imediatamente seguido de estranho mal-estar que precede a separação, a ruptura da intersubjetividade. De repente, os olhares já não se encontram. "Uma angústia toma-me o coração, tal como o produz a realização de uma calamidade muito tempo pressentida". Imediatamente rompido o encanto, o espectro do sofrimento, que não deixou de perseguir como uma dissonância a subida do rio — como se, em surdina, ao longo de seu curso, se anunciasse a ameaça do inacabamento — surge para selar a recaída no passado!

> *(...) encontrei-me em presença de uma forma que contrastava singularmente com os seres alegres e belos que eu deixara atrás de mim na igreja. Era um homem que parecia velho mas que, eu o sabia por um hábito agora meio esquecido, não podia ter muito mais que cinqüenta anos (...) Com um horror inexprimível, apressei-me a ultrapassá-lo (...) mas subitamente vi o que me parecia ser uma nuvem negra que rolava suas vagas ao meu encontro, como nos pesadelos de minha infância; e por um instante não tive consciência de nada, a não ser a de que estava nas trevas* [66].

Essa tensão conflitual é ainda mais aguda porque o narrador, graças à mudança de roupas, passa da condição de visitante à condição de "vizinho", isto é, de membro da sociedade nova. Enquanto na utopia de Sebastian Mercier, *L'An 2440*, o visitante vindo do passado muda imediatamente de roupas

para não se singularizar e estar apto a descobrir a sociedade nova, na utopia de William Morris o visitante conserva os vestuários do velho mundo durante toda a primeira seqüência da utopia experimental, e até mesmo durante as conversações com o velho Hammond (do II ao XIX): chega a ser aconselhado a não se trocar por seus anfitriões. Donde, para ele, uma situação de exterioridade reforçada; o visitante não vê a sociedade nova senão do exterior. Só ao terminar a conversa com o velho Hammond, personagem sedentário, e somente quando ele conhece a história da revolução que levou à sociedade nova, só então ele é convidado a arrumar "pele nova". Vestido daí por diante com as belas roupas da sociedade nova, o visitante, ao mesmo tempo que tende a abolir a distância crítica, pode entrar em uma relação de interioridade com a sociedade de parte alguma, nova relação de inerência tal que ele possa tentar compreendê-la subjetivamente, pois, através da narrativa de Hammond, uma ponte certamente frágil e efêmera foi lançada entre ele e o mundo novo. As vestes são aqui como que o símbolo de uma interiorização da história para permitir à consciência comunicar-se com o novo. Quanto mais o visitante mergulha no tecido sensível da sociedade nova, mais ele se expõe a esse afastamento entre a felicidade do reconhecimento e a dor da distância renovada. Daí nasce no visitante o conflito entre o antigo e o novo, ao mesmo tempo em que começa a prova da iniciação, mesclada a um doloroso trabalho de rememoração; para além do novo não se trata, com efeito, de recobrar uma nova infância? Com essa dimensão vem entrecruzar-se o encontro de Ellen, ou o choque do reconhecimento. A prova da iniciação torna-se a prova da possibilidade de esquecimento: o visitante poderá, verdadeiramente, esquecer o velho mundo, isto é, a pré-história; poderá conjurar esse "terror de um desmoronamento iminente" que sempre o habitou e impediu que se entregasse à contemplação das obras de arte, ao ponto de chegar a viver no novo, de viver o novo, um tempo outro onde verdadeiramente já não há história e onde o acontecimento adquire um estatuto novo? Tal é a lancinante questão que Ellen-Diotima não cessa de propor-lhe, aplicando-se a cicatrizar as feridas do passado. Tal é o drama vivido da segunda seqüência experimental que termina pelo fracasso e a recaída no velho mundo. Inversamente, Ellen ganhou junto dele nova consciência do passado, acedendo por aí mesmo a uma forma de consciência inédita para a sociedade nova, a consciência inquieta do futuro, pressentindo assim, na esfera vaporosa da não-história, a dimensão escondida, não-isenta de ameaça, da história.

Por não ter podido vencer o vago terror que o habitava, advém a queda que o visitante temia. O modelo da busca do Graal sobrepuja o mito de Ulisses reencontrando sua ilha natal.

A navegação rio acima, além de nos introduzir à impossibilidade de um retorno à origem, à impossibilidade do ressurgimento do originário, tem o efeito de acentuar ainda mais a estrutura da utopia. O leitor não é constrangido a acumular um saber quantitativo sobre a sociedade outra, mas é convidado a observar um objeto em transformação perpétua, tão flutuante e diverso quanto o curso do rio, onde o qualitativo prevalece sempre mais. De *News from Nowhere* pode-se dizer o que Umberto Eco escreve sobre a obra de arte moderna: "A obra de arte não é um objeto de que se contemple a beleza bem fundada, mas um mistério a descobrir, um dever a cumprir, um estimulante para a imaginação".

Mistério a descobrir, ou melhor, enigma a manter, a enfrentar, a pluralizar, a partilhar, a trocar, a viver e a pensar em comum. Desde que o comunismo cessa de ser proposto como o enigma da história enfim resolvida, a natureza da sociedade emancipada volta a ser questão; à margem de todo pensamento da identidade ou do sentido único, ela recupera seu caráter de enigma. Por que não poderia ela tornar-se matéria para uma experiência plural da interrogação, para uma

interrogação do ser social sobre si mesmo? Por que, diante desse insolúvel da história, a utopia, força de jogo, não poderia ela se pensar e se praticar sob o signo da interrogação? É nesse sentido que William Morris, utopista moderno, faz de preferência obra libertária, fazendo juntar-se o infinito da liberdade que vive no coração da modernidade e a orientação da utopia rumo ao infinito, rumo à passagem dos limites, à saída do sistema, movimento próprio da utopia que em seu próprio excesso pode desviá-la de qualquer ideologia do controle.

No nível da escritura, primeiro. Em presença da dualidade do *corpus* morrissiano (as conferências socialistas e os textos utópicos) convém privilegiar os textos propriamente utópicos, conceder-lhes a prioridade sobre o textos teóricos. Citando Merleau-Ponty, o pensamento não pode ser definido tão-só pelo que ele dominou, é preciso ter em conta também o que tenta pensar no limite. A escritura utópica, via oblíqua por definição fundadora, empenha-se em pôr em jogo ao máximo as implicações laterais; abre assim uma via de acesso específico a esse impensado, a esse não-dito dos textos teóricos, como se a utopia viesse preencher uma insuficiência do texto teórico que se constitui em duplo movimento de construção e de apagamento. Cuidadosa como é de deixar aflorar o excedente, a utopia merece uma interpretação filosófica.

No nível da utopia. Como o revelaram justamente E. P. Thompson e R. Williams, William Morris é um grande escritor político graças à qualidade do seu socialismo. E inseparável dessa qualidade é o pensamento da utopia. A grandeza de William Morris não é a de ter inventado uma nova utopia, uma utopia da ambigüidade? Por ter ousado pensar, praticar a utopia sob o signo do "vago terror do desmoronamento iminente", William Morris não terá ao mesmo tempo elaborado uma utopia que, sabendo conservar o sentido do sofrimento — o tempo que leva à emancipação não é um tempo homogêneo nem vazio — não se fecha sobre a fantasia da reconciliação

mas sabe fazer da fragilidade da utopia o lugar de uma experimentação interminável, do não-acabamento da utopia a qualidade essencial de uma forma a explorar, ainda, de utopia moderna?

Talvez se admirem do privilégio concedido aqui à expressão literária e à via seguida para realçar a inspiração libertária de William Morris. Mas quem aceita o ensinamento de Leo Strauss relativo à leitura dos textos de filosofia política (e por conseguinte válida para a utopia, que concerne muito mais à filosofia política que a qualquer outra perspectiva) ficará perplexo com essa perplexidade. Com efeito, a lição straussiana quanto aos diálogos de Platão — não se pode compreender o ensinamento de Platão tal como ele próprio o entendia se não se sabe antes o que é o diálogo platônico — também vale para a utopia. Não se pode captar a qualidade libertária da utopia morrissiana se não se interroga previamente sobre a forma da utopia morrissiana. Essa dependência afirmada da "substância" com relação à "forma", longe de repousar em uma aproximação literária clássica, visa antes a reencontrar a significação política da questão literária, enquanto se trata de uma forma de comunicação. Significação política, com efeito, pois a comunicação enquanto obra leva em si um viver-junto; é em sua forma a mais alta já um viver-junto. É por isso que, segundo Leo Strauss, a questão literária é inseparável da questão política [67]:

> *O estudo da questão literária constitui, pois, parte importante do estudo da sociedade. Além do mais, a busca da verdade é necessariamente, senão em todos os aspectos, uma busca comum, busca que se efetua na e pela comunicação. O estudo da questão literária constitui, pois, parte importante do que é a filosofia. A questão literária bem compreendida revela-se ser a questão da relação entre a sociedade e a filosofia.*

À questão inicial sobre o caráter libertário e como julgar do caráter libertário da utopia morrissiana, pode-se pois responder que é por uma atenção minuciosa dirigida aos detalhes da obra e à forma de comunicação escolhida que se pode apreender melhor o caráter antiautoritário da sociedade visada, a qualidade da política morrissiana, o texto utópico já sendo a operação de uma nova relação com o outro, a experiência de um novo ser com outrem, a utopia-arte o palco de um intercâmbio inconsciente das facetas de infância que dormitam em cada um de nós.

Enfim, para ater-se ao fechamento da utopia clássica e do marxismo, W. Morris não propôs nova função à utopia moderna, a luta contra a dialética do socialismo? Interpelada, provocada por esse movimento tal como a emancipação, através de sua lógica interna, inverte-se em seu contrário e produz uma nova forma de barbárie, alertada contra a pretensa necessidade do progresso, a utopia moderna não teria precisamente a missão de investir, a fim de desconstruí-los, os focos visíveis ou ocultos onde se origina essa inversão e a transformação do homem, transformando a natureza. Se a dialética do socialismo tem como efeito, em nome de sua lógica interna, chegar ao ponto em que o outro reproduza o mesmo, a utopia, por sua orientação para o não-lugar, pelo desvio para sempre incomensurável que o lugar de parte alguma escava, não poderá ela aspirar a tornar-se a guardiã da alteridade? Assim se aclara, por outro caminho, a predominância da água na utopia morrissiana: para além da transformação da natureza no e pelo trabalho sobre a terra, a água é o meio que torna sensível a diferença entre a práxis e a felicidade, segundo a distinção de Adorno, o elemento consubstancial à Promessa de felicidade, para além do domínio do trabalho [68].

Impõe-se aqui a volta a essa palavra que nos tem acompanhado ao longo da leitura e que designa a água como meio,

não-lugar onde a utopia negativa pode conhecer a oportunidade de desatar os fios não irremediavelmente enlaçados da dialética da emancipação.

> Sobre a água *(...) a noção de atividade sem entraves, de procriação ininterrupta, de saúde esplêndida ao mesmo tempo que de avidez nunca saciada, de liberdade para uma vida de frenesi, alimenta-se do conceito burguês de natureza, que, em todos os tempos, teve como única finalidade proclamar a violência da sociedade no que ela tem de imutável, verdadeira fatia de santa eternidade. É nisso, e não no pretenso nivelamento, que os projetos positivos do socialismo, contra os quais Marx se indignou, persistiram na barbárie. O que se deve temer para a humanidade não é uma indolência no seio do bem-estar mas uma extensão selvagem do social sob a máscara da natureza universal, com a coletividade tornada desencadeamento cego da atividade (...) Se se imagina que a sociedade emancipada atinge a emancipação precisamente em face de uma tal totalidade, vê-se esboçarem-se linhas de fuga que não têm muito em comum com o aumento da produção e seus reflexos humanos (...) A própria fruição seria atingida, uma vez que seu esquema atual é inseparável do ativismo, da planificação, da vontade imposta, da sujeição. Nada fazer, como um animal, deixar-se ir ao sabor da correnteza e olhar tranqüilamente o céu, "ser nada mais, sem outra determinação nem desejo de realização", eis o que poderia substituir a ação, a realização, e cumprir efetivamente a promessa da lógica dialética: a reativação de suas próprias origens. De todas as noções abstratas, nenhuma se aproxima tanto da utopia realizada quanto a de paz eterna. Autores que escreve-*

ram com reservas a respeito do progresso, como Maupassant e Sternheim, contribuíram para exprimir essa intenção com a circunspeção que sua fragilidade merece [69].

Tradução: Lucy Ribeiro de Moura

NOTAS

[1] M. Nettlau, William Morris y su utopia *Noticias de Ninguna Parte, La Protesta,* Supl. quinzenal 262, 1927, pp. 97 e 121.
[2] G. Woodcok, *Anarchism,* Penguin Books, 1963, p. 417.
[3] M. I. Berneri, *Viaje a traves de utopía,* Buenos Aires, 1962, pp. 282-3.
[4] *Nouvelles de Nulle Part,* Paris, Aubier-Montaigne, 1976, pp. 250-1.
[5] E. Guyot, *Le socialism et l'évolution de l'Angleterre contemporaine,* Paris, 1913, p. 409.
[6] C. Lefort, *Le Travail de l'Oeuvre Machiavel,* Paris, Gallimard, 1972, pp. 306-9.
[7] M. Abensour, L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique, *Textures* (6-7) 1973 e (8-9) 1974.
[8] Carta de Marx a Sorge, 19 de out. de 1877, cit. por A. L. Morton, "Un demi-siècle d'utopie", *La Pensée* (108) 1963, p. 37.
[9] M. Abensour, Pierre Leroux et l'utopie socialiste, *Cahiers de l'I.S.E.A.,* série S, T. VI (12), 1972.
[10] E. Coeurderoy, *Oeuvres,* T. III, Paris, 1911; prefácio, p. IX.
[11] Sobre William Morris e a tradição utópica, ver *The Hopes of Civilization* (1885), *The Collected Works,* T. 23, pp. 59-80.
[12] W. Morris, *Selected Writings,* London, 1948, pp. 263-4.
[13] Carta a Cornell Price, julho de 1856, em *Letters of W. M.,* ed. por Ph. Henderson, London, 1950, p. 17.
[14] "How I Became a Socialist", em *Selected Writings,* London, 1962, p. 35.
[15] Ibid., pp. 36-7.
[16] Carta a Robert Thomson, em *Letters of W. M.,* op. cit., pp. 204-5.
[17] Segundo Mackail, sabe-se que William Morris votava imensa admiração a R. Owen. As conferências socialistas não estão menos semeadas de posições bem críticas a respeito do socialista de New Lanark. Cf. *The Commonweal,* Notes on *News,* 2-6-1888, p. 169.
[18] *The Hopes of Civilization,* op. cit., p. 74.
[19] *William Morris, artist, writer and socialist,* T. II, p. 307.
[20] J. W. Hulse, *Revolutionists in London,* Oxford, 1970, pp. 99-100.
[21] A. Rosenberg, *L'Histoire du Bolchévisme,* Grasset, Paris, 1967.
[22] W. Benjamin, *Essais sur Bertold Brecht,* Paris, Maspero, 1969, p. 117.
[23] Ibid., p. 113.
[24] E. P. Thompson, *William Morris, Romantic to Revolutionary,* London, 1955, p. 759.

[25] J. Déjacques, *L'Humanisphère*, p. 91.
[26] *Nouvelles de Nulle Part*, Paris, Sociales [intr. de Paul Meier], 1961, p. 68.
[27] P. Mabile, *Le Merveilleux*, Paris, 1946, pp. 68-9.
[28] Op. cit., p. 409.
[29] A. Reszler, L'esthétique anarchiste, *Diogène* (78) 1972, pp. 55-6.
[30] Cit. por Reszler, ibid., p. 57.
[31] Ch. Fourier, *Oeuvres*, T. 1, p. 56.
[32] F. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, Aubier, 1954, p. 213.
[33] Ibid., p. 205.
[34] G. Bataille, *L'Érotisme*, Paris, 1965, pp. 45-6.
[35] *The aims of art, The Collected Works*, T. 23, p. 94.
[36] G. Debord, *Rapport sur la construction de situations*, p. 15.
[37] Un inédit de Merleau-Ponty, *Revue de métaphysique et de morale* (4) 1962, p. 407.
[38] *The aims of art*, op. cit., p. 82.
[39] W. Benjamin, *Poèsie et Révolution*, Paris, Denoël, 1971, pp. 171-210.
[40] *The Revival of Architecture* (1886), *The Collected Works*, T. 22, p. 323.
[41] *The aims of art*, op. cit., p. 96. Igualmente *Art and its producers* (1888), ibid., T. 22, p. 352.
[42] *Art and its producers*, op. cit., p. 346.
[43] Sobre essa problemática, ver W. Benjamin, *Essais sur Bertold Brecht*, op. cit., p. 310.
[44] J. F. Lyotard, Notes sur la fonction critique de l'art, *Revue d'esthétique*, (3-4), 1970, pp. 402-3.
[45] *The Collected Works*, T. 23, p. 118.
[46] Ibid., T. 22, pp. 352-3.
[47] N. Pevsner, *Pioneers of Modern Design, from William Morris to Walter Gropius*, London, 1960.
[48] W. Benjamin, op. cit., p. 123.
[49] Useful Work versus Useless Toil (1884), *Collected Works*, T. 23, p. 118.
[50] Carta a G. Bainton, 2 de abril de 1888, in *Letters*, p. 284.
[51] T. Adorno, *Dialectique Nègative*, Paris, 1978, p. 296.
[52] *Nouvelles de Nulle Part*, Aubier, pp. 290-1.
[53] W. Benjamin, *Poésie et Révolution*, T. II, Paris, 1981, p. 125.
[54] Ibid., pp. 284-5.
[55] U. Eco, *L'Oeuvre Ouverte*, Paris, 1965, p. 17.
[56] Carta de Marx a Ruge, set. de 1843, em K. Marx, *Textes (1842-1847)*, Paris, Spartacus, 1970, p. 46.
[57] Loc. cit., p. 19.
[58] K. Löwith, *L'achièvement de la philosophie classique pour Hegel et sa dissolution pour Marx et Kierkegaard, Recherches philosophiques* (IV), 1934-35, pp. 232-67.

[59] Op. cit., Aubier, pp. 100-1.
[60] Op. cit., pp. 210-11.
[61] Op. cit., pp. 238-9.
[62] Op. cit., pp. 366-7.
[63] Op. cit., pp. 286-7.
[64] Sobre a crítica da imagem dialética em W. Benjamin e a ambigüidade necessária da imagem dialética, ver carta de T. Adorno in *Correspondence*, T. II, Paris, 1979, pp. 171-4.
[65] L. Feuerbach, *Essence du Christianisme*, Paris, 1884, pp. 316-7.
[66] *Nouvelles de Nulle Part*, pp. 500-3.
[67] L. Strauss, *The City and Man*, Chicago, 1978, p. 52.
[68] T. Adorno, *Théorie Esthétique*, Paris, 1974, p. 24.
[69] T. Adorno, *Minima Moralia*, Paris, 1980, pp. 147-8.

4

A UTOPIA SOCIALISTA: UMA NOVA ALIANÇA ENTRE POLÍTICA E RELIGIÃO

1.

Três figuras utópicas — Saint-Simon, Fourier, Owen — iluminam o século XIX em seu início; logo, três apelos religiosos mesclam-se a essa nova aurora da utopia: culto de Newton, depois Novo Cristianismo, culto da volúpia, prenúncio do Milênio e Verdadeiro Cristianismo, se acrescentarmos Cabet. Para quem deseja se interrogar sobre o religioso no político, a utopia socialista é terra de eleição. Contanto que se preste atenção, saímos algo abalados da visita a esse Panteão: Jesus-'sans culotte' fica ao lado de Newton (morto virgem com mais de oitenta anos, segundo Saint-Simon) e da mulher-messias; guardamos talvez o pressentimento de que no mundo que sucedeu à glaciação de Brumário — após o fracasso de Ventoso, de Termidor ou de Prairial — sob o reinado daquele que Fichte denominou "o homem sem nome", alguma coisa se deslocou na política pós-revolucionária, como se a utopia, fascinada pela

Revolução Francesa, por seu procedimento (e, no seio dessa revolução, pela tentativa religiosa de Robespierre), ainda que finja desviar-se dele, não parasse de interrogar esse fracasso e de meditar sobre suas razões. Como se, na crítica do modelo revolucionário ou na indiferença para com esse modelo, se procurasse um método utópico original, uma nova alavanca, suscetível de abrir vias inéditas, inauditas, para a felicidade dos povos.

Desse abalo permeado de dúvidas, suspeitas e requestionamentos diante da Revolução, algo de novo, ainda indeterminado, tentou nascer; algo difícil de nomear, uma espécie de afluxo de múltiplas faces, religiões utópicas, práticas de seitas, sociedades secretas, percursos iniciáticos, visões da vida futura, cosmogonias por vezes materialistas. À França revolucionária, jacobina, teria sucedido a França mística [1].

Pressentimento esse que um belíssimo texto de Fourier, de 1808, vem reforçar, opondo à esterilidade dos clubes políticos as propriedades revolucionárias e religiosas da franco-maçonaria, insuspeitadas por seus contemporâneos [2]. A despeito das singularidades do autor, sua escolha em favor de um culto do amor, esse "Manifesto", exemplar em seu procedimento, fornece-nos os grandes eixos dessa orientação de pensamento e pode nos servir de fio condutor para nos situarmos nesse labirinto. Pode-se observar aí uma consideração sintomática do fenômeno religioso, abordado, é bem verdade, segundo a tradição materialista, ao mesmo tempo em que um aprisionamento da religião numa perspectiva estritamente política.

Fourier proclama, de modo peremptório, a respeito da Revolução Francesa: "Havia então um grande golpe a dar em matéria de religião". Cegos diante dessa possibilidade, os filósofos e seus discípulos revolucionários deram provas de imprevidência e de mediocridade; acantonados na crítica, subestimaram os meios de resistência da Igreja católica e não souberam opor-lhe contraprocedimentos nem planos de agressão. De acordo com Fourier, não se podia destruir a religião católica sem substituí-la por um novo culto. Por não terem efetuado um retorno a seu estado sacerdotal de origem nem terem compreendido que uma verdadeira carreira sacerdotal se abria para eles, os filósofos criaram apenas religiões medíocres, cultos lastimáveis, mortos antes de terem nascido. O veredito de Fourier é portanto severo: o culto da Razão, mesmo concebido politicamente da melhor maneira, não passa de barulheira sem dogma, corpo sem alma; a Teofilantropia? Insipidezas espirituais sem apresto, uma alma sem corpo. E no entanto, julga Fourier, o momento revolucionário era único, eminentemente favorável a uma "prova temporária", chance que nenhum legislador civil ou religioso havia tido desde Licurgo. Os homens da revolução pecaram por timidez; ora, não é com moderação que se fazem as grandes coisas. É assim que teria sido preciso criar um culto ao amor, do qual os filósofos se tornariam sacerdotes e pontífices. Observe-se que os harmônicos que Fourier usa para descrever a religião pertencem todos a um mesmo registro: a religião joga com as paixões, com o entusiasmo, ela fica do lado da ilusão, e até da impostura: "O povo precisa ser ofuscado, e não esclarecido". As vias da fundação religiosa, tal como a grandiosa empresa de Maomé o testemunha, são a imoderação, o excesso, o exagero, a monstruosidade. A religião achatada, sem qualquer referência a Deus, à transcendência ou a um infinito é pensada em termos de "golpe", de maneira estratégica ou lúdica. Em suma, para Fourier, tudo depende da qualidade, da intensidade de energia da força que se apodera da religião.

Mas, por mais revelador que seja este texto, seria fazer-lhe demasiada concessão abordarmos o conjunto do fenômeno através de suas categorias "Pautasistas" de análise. Se por um lado, e sem dúvida alguma, ele ilumina vivamente um dos núcleos da utopia religiosa, por outro lado, não pode pretender esclarecer toda essa paisagem. Demasiadamente enraizado na tradição materialista do século XVIII, permanece distanciado, em défi-

cit mesmo, em relação aos socialismos religiosos posteriores que participam de múltiplas maneiras da renovação religiosa, metafísica, da primeira metade do século XIX, da espiritualização do político. De Helvetius ou de Sade até Schelling existe um mundo, ou mais que isso: um abismo. Depois de De Maistre, Ballanche ou Lamennais, pensa-se de outro modo as articulações possíveis entre utopia, religião e política. Dos fazedores até os hierofantes, dos admiradores de Maomé ou de Carlos Magno até os magos românticos, aos profetas vermelhos, a ligação não é contínua. A ruptura já se deixa entrever, talvez: passar-se-ia de uma concepção artificialista da religião (a religião concebida como um artifício civilizador) àquilo que se poderia designar como uma reavaliação positiva do sentimento religioso, doravante considerado uma das formas mais autênticas de acesso ao ser, como por exemplo, na experiência extática. A revolução se torna o lugar de uma busca infinita do infinito. Há, no entanto, uma qualidade comum: quer a utopia com máscara religiosa (mas pode ser que nunca se tire tal máscara) se nutra da teoria das paixões de Helvetius, quer as religiões utópicas tenham sua origem no exaltado elogio ao entusiasmo pronunciado por Madame de Staël em *De l'Allemagne*, um mesmo impulso moderno se manifesta nesse terreno utópico, uma mesma *ubris* a apreender, a vontade de fundar a política nas paixões, de romper com a prudência, virtude política essencial para os pensadores clássicos, no sentido de que ela nos preserva contra os homens e os regimes tirânicos. Como engajar-se na via religiosa e necessariamente, ao que parece, na via estética, sem desembarcar em portos indesejáveis?

2.

Toda atenção é pouca diante do fenômeno que nos ocupa. Com efeito, a dimensão religiosa das utopias, quando é constatada e analisada, apresenta freqüentemente esse caráter singular de ser ao mesmo tempo conhecida e desconhecida. Desconhecida naquilo que o intérprete não a instala verdadeiramente no centro da análise, confinando-a a suas margens, como se se recusasse a fazer valer completamente seus efeitos e quisesse reduzi-la a uma dimensão segunda, isto é, inconfessável. E mesmo quando considerada por quem se interessa pelo religioso na utopia, ela é mais focalizada como fenômeno cultural original do que verdadeiramente pensada diretamente em suas relações com o político.

Mas, para quem quer "raciocinar em política", a introdução deste *tertium quid* não teria a virtude de fazer surgir novas questões?

A utopia guarda vestígios da cidade celeste: pois não é ela, por sua forma, por sua impulsão, por seu excesso até, uma das vias privilegiadas que o religioso toma quando se enlaça ao político? A que figuras políticas as utopias religiosas irão servir de introdução? Melhor do que apenas ver na religiosidade do socialismo utópico os defeitos da consciência mística ainda obscura para si mesma, e que tomaria essa via para melhor se esquivar às questões políticas, não poderíamos abordá-la enquanto uma dimensão constitutiva tal que permitisse à utopia subverter as conjunções políticas clássicas e se situar em relação à questão revolucionária? Mas ser sensível a esse desvio não basta para circunscrevê-lo *a priori*: trata-se de um erguer-se acima da "pequena política", como afirma Saint-Simon; de uma mudança de terreno da questão política, segundo a declaração dos saint-simonianos, ou, então, de uma passagem do político ao metapolítico, através da qual a Humanidade participaria da obra divina?

Ao enunciado dessas questões opõe-se, em nossa cultura política e teórica, uma série "de inadvertências metódicas", para falarmos como Fourier, provenientes de tradições diferentes,

que se cristalizam na forma de um duplo processo aberto contra a utopia e contra a religião. Com muita freqüência, o procedimento sociológico tende a ligar a floração utópica do século XIX à revolução industrial, conferindo portanto à utopia um lugar nas fileiras de protesto reativo contra os males da industrialização. Grito de socorro, segundo Durkheim. Ou então, referida por Engels à Revolução Francesa, a utopia seria a manifestação de uma decepção diante do fenômeno revolucionário que, com a promessa de uma vitória da razão, verificar-se-ia como o surgimento da desrazão na história. Nesse sentido a utopia, força ativa, trilha para uma afirmação nova, é ignorada; igualmente ignorada, a multiplicidade de formas dessa busca de afastamento absoluto, ao largo das linhas culturais e políticas existentes [3]. Sublinhar o caráter religioso da utopia não melhora sua situação: ao contrário, sua inatualidade fica assim confirmada, podendo-se sem escrúpulos relegar as utopias religiosas para o lado das esquisitices, ou para o lado das doenças infantis do socialismo.

Basta evocar o caminho de Marx para a verdade, para constatar que os três termos que tentamos pensar juntos caem todos os três sob os golpes de uma crítica da ilusão. E se é verdade que a crítica da religião, verdadeira revolução copernicana, é a condição de toda crítica, segue-se que todo pensamento da utopia que conserva uma dimensão religiosa só pode ser uma forma inferior da emancipação, destinada a ser ultrapassada sem retorno. A religião, que coloca a existência de um ser estranho ao homem, de um ser situado acima da natureza e do homem, não constitui-se na confissão de uma inessencialidade do homem e da natureza? Essa crítica envolve até em um sentido o ateísmo, forma necessária mas não suficiente de liberação, que por seu estatuto como negação da negação, como mediador, permanece aquém do humanismo positivo, afirmação direta do homem. Do ponto de vista da emancipação humana, a religião "expressão da miséria real e protesto contra a miséria real", não tem mais lugar no comunismo, que marca, com efeito, um termo para a interrogação da espécie humana sobre ela mesma; "ele é o enigma da história resolvido, e sabe que é esta solução" [4].

São conhecidos os primeiros efeitos políticos dessa crítica: a ruptura com Weitling, em 1846, e a circular contra Kriege, no mesmo ano, onde são vigorosamente denunciados tanto o *flirt* com a religião quanto a desastrosa confusão entre comunismo e comunhão, ou seja, entre um movimento prático que se inscreve na história e uma religião do amor, além do mais, intolerante. E é precisamente por meio de tais intervenções que Marx e Engels conseguiram acelerar a evolução da Liga dos Justos partindo do comunismo religioso ou do velho socialismo, até o comunismo crítico, a nova tendência [5].

Proudhon, igualmente, não se cansou de perseguir a quimera utópica tão vigorosamente quanto a quimera religiosa, no interior do movimento social francês.

Numa perspectiva próxima, a corrente do livre-pensamento, convencida da dissolução da fé dogmática nas sociedades modernas, opõe-se a todas as tentativas de renovação religiosa, socialista ou não, que viriam contrariar a tendência ao individualismo e à anomia religiosa. Parece particularmente ameaçador para Guyau, o teórico da irreligião, o anúncio de um socialismo-religião do futuro: por essas duas vias conjugadas, religião e socialismo, que manifestam um movimento irresistível na direção do Estado, uma nova autoridade dogmática se constituiria e faria perigosamente barragem contra a proliferação das crenças [6]. Críticas análogas são percebidas no movimento social: reticência inicial dos operários diante da predicação saint-simoniana. "Confesso que, diante do termo religião, eu recuava... Uma religião nova, no século XIX? Esse termo ou esse nome me repugnava" [7]. Os redatores da *Révue Communiste* declaram, em 1847:

Não somos comunistas que queiram fazer tudo por meio do amor. Não derramamos lágrimas amargas ao luar diante da miséria dos homens para em seguida nos elevarmos ao auge do encantamento diante do pensamento de um futuro de ouro. Sabemos que (...) todos esses devaneios de amor não passam de uma espécie de enfraquecimento espiritual pessoal que faz com que quem quer que se entregue a eles se torne incapaz de qualquer energia [8].

Em abril de 1871, a Comuna de Paris se faz representar no enterro de Pierre Leroux, tomando o cuidado de precisar que sua homenagem não se dirige ao filósofo, "a fim de declinar de qualquer solidariedade para com as tendências religiosas nas quais Pierre Leroux havia constantemente apoiado seu sistema de transformação social" [9], mas ao socialista convicto, que havia tomado a defesa dos insurretos de junho em 1848.

Se nos voltarmos agora para a tradição oposta, o liberalismo político, a acolhida reservada à dimensão religiosa das utopias não é nem um pouco mais favorável. Ao lermos *Le Temps des Prophètes* de Paul Bénichou, é quase automaticamente que a religião viria se alojar na utopia dogmática. Esta última forma de utopia, própria ao século XIX, teria como característica dominante confundir a ordem das causas com a ordem dos fins, deduzir, a partir de leis da história tomadas como necessárias, os valores ideais destinados a dar, a ditar um sentido para a odisséia humana. Esta utopia, professando uma forma secularizada de providência divina — a ciência seria herdeira total da religião, de suas perspectivas teleológicas, excluindo-se o mistério —, se metamorfosearia, sem nenhuma ruptura, em utopia religiosa, Deus trazendo o concurso de sua voz para o enunciado das leis da história. Diante de uma sociedade pós-revolucionária em plena transformação, a utopia pseudo-científica traria um novo dogma que teria por objetivo

reunificar, reconstituir o corpo social ameaçado permanentemente pela divisão.

Nestas condições, é inútil interrogar-se longamente sobre as relações entre utopia, religião e política: um esquema de interpretação toma facilmente forma e funciona sempre, qualquer que seja a matéria: a utopia dogmática conduziria logicamente a uma política autoritária, culminando na visão de uma realização total da humanidade. Do dogma relativo à ordem social decorrerá a missão de uma corporação espiritual legítima destinada a perfazer o desenrolar do processo. Uma tal visão, como qualquer visão historicista, reduz a zero a possibilidade da prática e de uma vontade livre de intervenção na história. Sem cair na lenga-lenga contemporânea sobre a utopia e a genealogia do totalitarismo, a análise de P. Bénichou, mais epistemológica do que política, é, em sua abordagem redutora, tão injusta para com a utopia quanto para com a religião. Esta última dimensão, com efeito, nunca é apreendida enquanto tal: não tem sequer a qualidade de um "modo de exposição", que ao menos introduziria ao problema da comunicação; recebe apenas o estatuto de um efeito secundário. Nenhuma autonomia, nenhuma verdadeira intencionalidade lhe é reconhecida: apesar da promessa do título, falta uma teoria da profecia.

No entanto, é tão certo assim que a dimensão religiosa funcione de maneira tão unida na direção de uma política autoritária? Não encontramos utopias onde o surgimento da questão religiosa descentraliza um pensamento social que só teria demasiada tendência a se fechar sobre si mesmo?

A apreensão tipológica de um movimento espiritual poderia nos permitir ter acesso à sua contribuição? Que ocorre, no entrecruzamento do religioso e do utópico, com o apelo profético, com a exigência da justiça, com a aspiração ética, com a perspectiva escatológica?

Mais temíveis ainda parecem ser os pressupostos da crítica progressista, de inspiração marxista ou proudhoniana. Cidadãos

de uma cidade laica, atéia, membros de uma civilização secularizada, não estamos espontaneamente convencidos do caráter inatual das utopias religiosas? Daí a considerar estas últimas como formas ultrapassadas, isto é, primitivas, do movimento social, é apenas um passo. A única perspectiva legítima seria portanto historizante ou sociológica, descrevendo do exterior, com o olhar soberano daquele que se afastou da ilusão, figuras que pertenceriam sem contestação à arqueologia do socialismo moderno.

A época de uma crença dogmática na marcha dialética da história, isto é, na passagem necessária das formas inferiores para as formas superiores, no entanto, já não passou? Aceitar os pressupostos da crítica progressista seria condenar-se a uma irremediável cegueira diante do "sagrado selvagem", que percorre o *circulus* utópico durante todo o decorrer do século XIX. Para uma interrogação filosófica, a tarefa está em deixar subir à tona as formas de consciência, as práticas, os tipos de investimento passional dos próprios agentes do século XIX, que, em seu impulso na direção de um novo mundo, não separavam a questão religiosa da emancipação. Convém localizar nessas experiências originais as apostas que foram perdidas; apreender, para além dos simples efeitos do entrecruzamento entre o religioso e o político, o modo particular de ser desses socialismos utópicos que, colocando a religião em seu horizonte, situam-se por isso de maneira diferente com relação ao social, à instituição do social.

Escutemos Walter Benjamin ou E. P. Thompson, preocupados em "fazer arder no passado a chama da esperança" [10], a exigência que nos é feita é a mesma: longe da ilusão objetivista ou da ilusão de ser o detentor do sentido da história, fazer funcionar uma compreensão tal que nasça uma simpatia ativa, uma disponibilidade para a experiência de outrem, para sua complexidade histórica. É guardando o sentido da distância entre aquilo que nos é completamente familiar e estranho,

nesta experiência histórica, que poderemos melhor fazer jus a essa alteridade. Na invenção desses socialismos religiosos, que modo de estar-juntos, atual e virtual, tem surgimento; que forma de comunicação é adotada, ocorreu ou foi visada?

A todo aquele que quiser instaurar uma comunicação com uma maneira de ser e recolher na história "os estilhaços de tempo messiânico" [11] impõe-se a prudência. Aliás, nada prova que se possa dizer orgulhosa e definitivamente, a respeito dos "vencidos da história", que tenham pura e simplesmente adentrado um beco-sem-saída. Tampouco é certo que a separação entre emancipação e religião tenha, para nossas sociedades, o estatuto de uma questão definitivamente resolvida. Não se trataria, muito mais, de uma questão ocultada, recalcada, cujos efeitos continuam a modelar nosso presente, e isto à nossa revelia? O fascismo, por exemplo, se aceitarmos perceber seu caráter religioso, não deveria contar entre os efeitos incontrolados desse recalque?

A questão é pois mais complexa do que parece, e isto até mesmo da parte da crítica progressista. Numerosos foram os que proclamaram a necessidade de dissociarmos a política da religião, para afirmarem, com o mesmo movimento, que doravante a política havia se tornado sua religião: é o caso de Feuerbach e Bakunin. Alimentado pela crítica feuerbachiana da religião, às vésperas da Revolução de 1917, a corrente bolchevista de esquerda, chamada "os construtores de Deus", tentou edificar uma religião socialista[12].

É evidentemente uma decisão ligada a um interesse emancipatório que cresce, pondo em perigo o monopólio da tradição dominante, engrossando a multiplicidade, a pluralidade das tradições socialistas. Ao freqüentarmos os utopistas, os "iluminados", os profetas, ganhamos uma percepção cada vez mais viva da diminuição dos desejos e dos sonhos, que foi operada por aquilo que tem por nome marxismo e, mais geralmente, "racionalidade" política contemporânea. A tradição está por ser

inventada: ela solicita ainda mais reativação porque o movimento da utopia no século XIX, e isto bem além de 1848, deve ser pensado em relação com a consciência recorrente, entre os utopistas, de uma dialética do socialismo, isto é, do movimento interno pelo qual a emancipação deságua em seu contrário para produzir novas figuras da exploração e da dominação. A utopia não estaria mais consignada então ao estádio da infância, mas em um nível que se mantém além da precocidade e da maturidade: ao de sentinela. Esses sentinelas que cuidam para que a alteridade utópica não seja soterrada sob o movimento de homogeneização do *mesmo*, chamam-se Pierre Leroux, Déjacque, Coeurderoy, Blanqui, William Morris, Oscar Wilde. É bem verdade que a exterioridade da utopia não constitui garantia de uma inocência de estado. Mas pelo fato de que ela situa os lances do leilão muito alto, que ela toma o rumo do ilimitado — e aqui se tece sua relação com a religião — pelo fato de decorrer da categoria da distância ou do salto, pelo fato de tirar partido da questão do inconstrutível, deduziria ela talvez o privilégio de estar menos exposta à repetição histórica?

3.

Suponhamos que as utopias religiosas tenham como característica comum e distintiva visar a uma mutação unitária, generalizada, da civilização na escala da espécie humana e, mais ainda, na de sua harmonia possível com os demais reinos. Para além da emancipação da classe mais numerosa e da mais pobre, trata-se justamente do destino da espécie humana. Um conceito de "grande política" transparece nas utopias religiosas: uma política gloriosa, orientada para o futuro, uma política universal estendida ao conjunto do globo, uma política filosófica que coloque a questão da relação da espécie humana com sua exterioridade.

Se, por cuidado analítico, distinguimos no campo político, desde a Revolução Francesa, uma oposição entre o *jacobinismo* — a revolução pelo alto por intermédio de um partido efetuando uma transformação da história por via estatal — e o *comunalismo* — a revolução por baixo, ou a auto-emancipação das categorias sociais dominadas, sob a forma de uma revivescência da trama social pela democracia direta e por instituições correspondentes aos múltiplos núcleos de socialização — o que é próprio às utopias religiosas é o fato de se situarem para além de uma oposição interna ao terreno político, de colocar a questão política fazendo-a sair de sua órbita, descentrando-a por meio do surgimento do que Levinas chama o "completamente outro" (*le "tout autre"*).

A articulação entre o religioso e o político introduz uma terceira dimensão, que vem sobrepor ao social uma comunidade mais vasta, uma sociedade-humanidade, uma sociedade cósmica, segundo Guyau [13]: "A sociabilidade, que é tomada como um dos traços do caráter humano, alarga-se assim e vai até as estrelas". Essa forma de ser universal, ser de ordem superior, é posta como um englobante cujos princípios e leis podem eventualmente ter valor de modelo ou valor de fundamento para a ordem humana. Religião é entendida principalmente aqui no sentido daquilo que liga, por atração, por amor ou por amizade, ou por qualquer outra lei que permita colocar uma correspondência entre a ordem dos homens e a sociedade extra-humana que a engloba. As utopias religiosas, enquanto remetem a uma esfera que é de outra natureza que o político — os destinos sociais, Deus, o infinito etc. —, participam do transpolítico ou do metapolítico. Como fenômeno transpolítico, as utopias religiosas podem se orientar segundo caminhos diversos: fechamento em um novo *nexus* teológico-político, práticas em grupo sob a forma de uma utopia em ato, busca de uma democracia religiosa no sentido de uma religião civil afastada da teocracia. Seria, portanto, cometer uma violência ver neles

apenas o ressurgimento de formas autoritárias, em oposição ao movimento irresistível da sociedade moderna na direção da liberdade. Para julgarmos, a oposição simples autoridade-liberdade parece pouco pertinente; observa-se, aliás, que é junto às correntes libertárias do movimento social que as utopias religiosas freqüentemente encontram a melhor acolhida, ainda que sua religiosidade permaneça objeto de reticências ou de recusas.

Para aquele que quiser então abordar o fenômeno como "escritor político", parece muito mais esclarecedor, e mais em harmonia com o seu polimorfismo, propor-se a hipótese segundo a qual as utopias religiosas aparecem no século XIX como uma das primeiras figuras desta constelação original que George Mosse denomina *Nova Política* e da qual o fascismo representa uma das manifestações das mais notórias no seio da modernidade [14].

Com o conceito de nova política, G. Mosse pretende designar aquela forma de política que aparece no final do século XIX, com a Revolução Francesa e com as guerras de libeIX, com a Revolução Francesa e com as guerras de libenha. Repousando sobre a soberania popular e a transformação que esse surgimento do povo no cenário político acarreta, este novo fenômeno cultural, este novo querer, metamorfoseou-se, a despeito da separação entre religião e política da qual se orgulhava a racionalidade política moderna, em uma verdadeira religião secreta.

Em sua oposição ao governo representativo — que é criticado por favorecer a atomização e a separação, à maneira de entendimento — a nova política enquanto democracia de massa, sustentada por um desejo de unidade específico, inventa novas instituições de natureza a instaurar outros tipos de mediação ou de comunicação entre os dirigentes e o povo, e a elaborar novas formas de controle social. O traço dominante desta nova política consiste em procurar uma forma superior de comunidade humana tal que nela estejam superadas e ultrapassadas as formas de alienação próprias à modernidade. Desconectada em

relação à razão política moderna, e às formas limitadas de investimento pelas quais se manifesta a sua prudência, esta nova forma de participação, de mobilização, inventa um estilo político em que predominam os mitos e os símbolos, as liturgias, até mesmo os cultos, pelos quais o povo conquista a sua identidade, por intermédio de uma série de experiências emocionais intensas. A ação política se transforma em drama, com uma predominância da palavra, da propaganda oral sobre o escrito. Praticando permanentemente uma incorporação da estética e das artes, esta nova política se desenvolve no cruzamento da dimensão religiosa com a dimensão estética. Assiste-se a uma estetização da política sem precedentes.

Pode ser espantoso ver-nos reunir aqui sob uma mesma categoria — a nova política — fenômenos tão dessemelhantes quanto os socialismos religiosos e o fascismo. G. Mosse, por sua vez, além do fato de ser sensível às componentes utópicas do fascismo, toma o cuidado de precisar que o fascismo que retém o seu interesse não passa de uma ilustração possível de um movimento político mais geral, característico da modernidade. Consideremos que esses dois fenômenos, cuja dimensão filosófica é inegável, têm em comum o fato de atingirem o transpolítico (H. Wronski, profeta do século XIX, estabelecia uma relação entre o método messiânico e a metapolítica) e de fundar a política moderna nas paixões, no rastro da ruptura maquiaveliana. Uma distinção de origem fourierista tomada aqui como instrumento de análise pode nos permitir distinguir entre essas duas formas: uma delas, as utopias religiosas, visaria a um desdobramento das paixões em um impulso harmônico, análogo ao movimento de uma liberdade orientada para o infinito; a outra, o fascismo, figuraria um desencadeamento das paixões em um impulso subversivo, uma revolta da natureza contra si mesma, numa mobilização total contra o surgimento da ilimitação, o que E. Nolte denomina "um movimento de resistência à transcendência prática" [15]. Enquanto o fascismo perse-

gue a unidade do lado da entidade nacional ou da raça, numa relação agonística com o resto do universo, é do lado do ser-humanidade que as utopias religiosas buscam uma unidade que tende a se definir, a se constituir, numa relação de correspondência ou de harmonia com esta outra dimensão, que se superporia à sociedade humana.

Em lugar de observar a articulação entre o religioso e o político nas três grandes utopias, pareceu-nos mais frutífero tentar apreender sua lógica e medir seus efeitos no interior de uma mesma tradição utópica: a que Saint-Simon inaugura em 1803 com as *Lettres d'Un Habitant de Genève* e que vai até Pierre Leroux e sua religião da Humanidade, passando pela espantosa aventura saint-simoniana [16]. Surgem três figuras da nova aliança entre o religioso e o político:

— Deus ou a atração, uma política da glória: Saint-Simon;
— a teocracia saint-simoniana e uma política de *eros*;
— a democracia, Deus e uma política da *filia*: Pierre Leroux.

4.

No terreno da utopia socialista, Saint-Simon é um dos primeiros a abrir caminho para os "paraísos na terra". Desde as *Lettres d'Un Habitant de Genève à Ses Contemporaines* (1803), a voz de Deus anuncia: "Dia virá em que farei da terra um paraíso" [17]. Desconcertante abertura, pois nela se manifestam ao mesmo movimento a força de uma inspiração e as ambigüidades dessa inspiração. Das *Lettres d'Un Habitant de Genève* até o *Nouveau Christianisme* (1825), dois dados coexistem de modo desorientador: de um lado, uma dimensão religiosa que, embora sofra variações, não se desmente e se faz acompanhar permanentemente por uma reflexão sobre a religião; de outro, um ateísmo não menos persistente [18]. Como interpretar a presença recorrente da religião na utopia de um ateu? Poderíamos nos

satisfazer com o ceticismo prudente de Jean Dautry em sua tentativa de aproximar o Novo Cristianismo de uma nova teofilantropia? Sensível ao clima religioso da Restauração, Saint-Simon teria achado melhor não deixar o partido teológico e feudal monopolizar a referência cristã. Assim teria nascido um Cristianismo [19] "onde Jesus Cristo não era filho de Deus e onde Deus não passava de um conceito"; assim é que Saint-Simon teria criado uma nova religião para se fazer compreender por seus contemporâneos ainda fortemente cristianizados. Mas isso não significaria encerrar Saint-Simon em uma tradição materialista à qual ele escapa por meio de toda uma vertente de seu pensamento?

Além da cegueira diante da pregnância do fenômeno religioso, neste tipo de interpretação, sob o pretexto de desmascarar uma astúcia digna de um homem público, verifica-se uma cegueira diante de uma perspectiva fundamentalmente política. Em Saint-Simon, a questão da religião é pensada com o auxílio de categorias políticas, a partir do interior da reflexão própria à filosofia política a respeito da função fundadora da religião. Que função atribuir então à religião na instituição de um povo? É em relação a esta problemática clássica, que pode coexistir com um ateísmo objetivo sem por isso reduzir o religioso a uma pura instrumentalidade, que se pode dar sentido à utopia religiosa do ateu Saint-Simon.

A esse modo de questionamento saído da tradição da filosofia política se acresce uma consciência aguda da época de tal modo que se enuncia uma questão nova: o gênio, organizador do social, para bem desempenhar sua tarefa instituinte que visa a um outro destinatário, a humanidade, e não mais um povo histórico particular, teria ele ainda fundamento para recorrer à religião na sociedade moderna? A via religiosa seria ainda adequada à lógica da sociedade industrial? E, na hipótese de uma resposta afirmativa, sob quais condições?

Relacionadas com estas questões, mais esclarecedoras e mais profundas parecem-nos ser as duas teses que Pierre Leroux desenvolve contra aqueles que pretendem reduzir a inovação política de Saint-Simon à edificação de um novo poder espiritual.

1. Saint-Simon foi antes de mais nada um grande gênio político. "A história, a filosofia da história, eis seu domínio... não foi um gênio naturalmente metafísico nem naturalmente religioso: foi um político" [20].

2. Saint-Simon foi um profeta, o primeiro profeta do Socialismo, ou antes, da Associação. Verdadeiro iniciador, revelador, o utopista moderno, mais do que o poeta, tem direito ao título antigo de *vates*. Ele surge no momento em que se operam rupturas na história da humanidade, em que se efetuam passagens entre duas eras distintas. Em comunhão com a humanidade, o utopista-profeta traz uma nova consciência do horizonte para a espécie humana, revelando-lhe a lei de organização do novo mundo em gestação. Na soleira do século XIX, enuncia-se a profecia: "Não haverá mais reinos na terra, e sim Associação". O sinal pelo qual se reconhece a autenticidade de um profeta é a verdadeira "loucura pelo futuro", um entusiasmo pela nova era, que se manifesta sob a forma de uma experiência estática. Aquele que a conhece, se transforma; segundo Jouffroy, não é mais um homem, não é mais um filósofo: é um profeta [21].

Tais proposições impõem uma leitura cuidadosa, em primeiro lugar, compreender Saint-Simon tal como ele próprio se compreendeu, e ao mesmo tempo fazer justiça à singularidade da experiência e da palavra utópicas, evitando submetê-las a critérios que lhes são estranhos.

A utopia religiosa — a religião de Newton (*Les Lettres...*) ou mais tarde o *Nouveau Christianisme* — é a continuação e o desvio da revolução por outros meios. Situando-se como um pensador pós-revolucionário, Saint-Simon não pode ser considerado anti-revolucionário. Ele reconhece no fenômeno revolucionário um evento considerável na história política da humanidade. Julga a revolução americana, da qual participou ativamente, como a resposta em ato à questão do melhor regime — houve instauração da "mais bela ordem social, e a mais simples que jamais existiu" — a criação moral da América vale como realização da utopia. "Foi dada em política uma grande lição à espécie humana. Aquilo que até agora passara como sonhos, aquilo que fora relegado à classe das ficções, portanto, realizou-se afinal" [22].

Se por um lado ele não duvida do bom fundamento da Revolução Francesa, sinal de rejuvenescimento e de metamorfose ("Fizemos uma revolução e fizemos bem, uma vez que nossas instituições sociais estavam aquém de nossas luzes" [23]) por outro lado, Saint-Simon se mostra muito mais reservado em relação às formas que ela tomou, onde acredita ver um efeito da imaturidade política de uma nação reduzida a zero pelo absolutismo. Denuncia ao mesmo tempo a estreiteza do movimento revolucionário, proveniente da dominação exclusiva da paixão pela igualdade, paixão essencialmente destruidora das hierarquias existentes, o seu caráter tumultuoso, arcaico, e a sua fuga na direção de um bem imaginário. Ainda mais virulenta é sua crítica à supremacia dos advogados, de que Robespierre e o despotismo jacobino constituem o apogeu, e que manifesta, segundo ele, no decorrer da revolução, a preeminência de um princípio de dominação coercitiva diante de uma ciência da liberdade ou diante da colocação em funcionamento de um novo princípio de organização. Convém portanto, quanto a Saint-Simon, abandonar o ponto de vista estritamente revolucionário, não simplesmente para declarar a revolução encerrada nem mesmo para apenas conduzi-la a seu termo, mas bem antes para reorientar sua energia fundadora na direção da grande revolução científica que deve necessariamente acompanhar esta grande efervescência moral.

É em razão da lei de sucessão, que Saint-Simon coloca no seio da modernidade, entre revolução política e revolução científica — Descartes sucedeu a Lutero, Newton sucedeu à revolução inglesa [24] — que um novo destino se abre para o movimento da emancipação. Assim é que a questão revolucionária, em sentido político, recebe o papel de motor para inaugurar uma revolução de uma outra ordem, em que a dimensão política se metamorfoseia em uma provocação a uma interrogação sobre o estar-em-sociedade, a um verdadeiro remanejamento do pensar humano, de natureza a eletrizar os espíritos e a exaltar as almas, a uma descoberta, a uma nova formulação daquilo que Saint-Simon chama "a grande questão". Ao invés de espiritualizar a questão revolucionária, sublimá-la, trata-se de efetuar uma passagem de uma revolução unidimensional a uma revolução de "atrativo compósito" que, por transbordamento, aprofundamento, arranjo das conexões, das articulações, abre o político para ordens que o ultrapassam e o englobam. Esta nova revolução geral sofre uma radicalização quanto ao que está em jogo, o ultrapassamento do ponto de vista de igualdade, uma extensão quanto a seu terreno: o *ecúmeno*. Por conseguinte, seria uma interpretação muito curta aquela que percebesse na utopia religiosa somente uma orientação na direção de uma reorganização da sociedade civil, por oposição à revolução política, à transformação no interior e por intermédio do Estado tal como o jacobinismo praticou. Se este deslocamento existe, a transferência da energia revolucionária visa muito além de uma reestruturação da sociedade civil em sua multiplicidade. Ou antes, essa reestruturação real se situa na dependência de uma reorganização da humanidade, e esta mesma reorganização se situa na dependência da descoberta de um novo ajustamento entre o gênero humano e o universo. É portanto no seu projeto de recentralizar o mundo do homem no macrocosmo que a utopia acede à dimensão religiosa.

Duas convicções religiosas fundam essa nova política: foi-se o tempo de destruir; chegou o tempo de organizar. "A idade de ouro do gênero humano não está atrás de nós, está à nossa frente, está na perfeição da ordem social" [25]. Declaração espantosamente próxima à de Fichte, que desde 1794 abre a possibilidade, por sua crítica a Rousseau, de um verdadeiro pensamento do futuro distante de qualquer modelo de restauração [26]. Leroux, por ter pacientemente refeito suas conexões, conhece perfeitamente a tradição de onde brota essa fórmula (Leibniz, Condorcet) e a saúda, no entanto, como inovação de Saint-Simon, sua "verdadeira fórmula de profeta", que lhe dá direito ao título de reformador religioso. É em relação à ambivalência do cristianismo que Leroux interpreta a "profecia" de Saint-Simon: revelador para a humanidade da idéia de um mundo melhor, o cristianismo, escolhendo para fundamento o dogma da queda, criou uma representação da história necessariamente pensada como degenerescência contínua da natureza e da sociedade humanas, destruindo com isso o princípio esperança ou desviando-o na direção de paraísos imaginários. Saint-Simon teria arrancado a humanidade da idolatria do passado; criador de um novo dogma, de uma nova teodicéia, ele veio "mudar o ponto de vista religioso da Humanidade, convidando-a a abandonar um céu imaginário pela natureza e pela vida" [27].

Uma vez aberto o horizonte da emancipação, estamos em melhores condições para avaliar o quanto a articulação entre religião e política na utopia de Saint-Simon decorre inteiramente de uma problemática do legislador enquanto fundador de religião (Moisés) ou de Estado. A utopia, desdobramento da questão sobre o melhor regime, não é necessariamente perseguida por essa figura que se situa no cruzamento da profecia e da fundação de uma nova ordem política? O caráter enigmático da obra de Saint-Simon, que causou perplexidade na maioria de seus intérpretes, adquire sentido assim que se percebe que ela se constitui numa reativação do esquema do legislador (de

Maquiavel até Rousseau), suscitada por uma consciência aguda do novo surgido na sociedade moderna, enquanto sociedade pós-revolucionária e industrial. A palavra de Saint-Simon pode ser entendida como a de um legislador moderno audacioso o bastante para fazer da crise da modernidade ou da modernidade como crise o objeto mesmo de seu projeto de fundação.

Antes de mais nada, retomada de Maquiavel. Para este último, criar uma religião ou fundar um Estado faz parte desses empreendimentos gloriosos que permitem que se deixe a condição de homem comum, vindo em segundo lugar os literatos, ao lado dos grandes capitães [28]. Saint-Simon, que professa uma religião da glória, distingue duas vias para quem quer atingir a grandeza: a espada, ou a carreira ativa de fundador de Estado ou de religião (Ciro, Alexandre, Maomé, Carlos Magno); a pena, ou a carreira especulativa de filósofo (Sócrates, Platão, Aristóteles, Bacon, Descartes). Ele escolhe o posto de "filósofo-inventor", de herói civilizador, de herói pacífico da sociedade industrial. Estimando-se consagrado à "orientação científica" de seus contemporâneos, confere-se a tarefa de reorganizar, de unificar a sociedade européia, da mesma forma que seu ancestral Carlos Magno fundara a cristandade medieval [29]. Para Saint-Simon, que coloca o prazer de exercer forças ativas acima dos gozos da vida privada, somente a carreira de filósofo-legislador é de natureza a satisfazer às almas desejosas de conhecer a esfera da ação mais vasta, para além da família, para além do Estado, no teatro do Universo, nos limites da civilização humana. Projeto esse que caminha paralelamente a uma reflexão sobre a *paideia* desse legislador moderno, chamado a experimentar o mais alto grau de exaltação para ser sensível às paixões. Para se sentir em relação com todos os espíritos, para ser "uma alma que age sobre todas as almas", ele deve ter levado uma vida experimental, isto é, ter estabelecido novas relações entre os outros, e entre si mesmo e os outros [30].

É nessa perspectiva que podemos abordar *Les Lettres d'Un Habitant de Genève à Ses Contemporains,* nas quais Saint-Simon propõe fundar uma nova religião, a religião de Newton. Pode-se até mesmo, sem cometer violência ultrajante contra o texto, interpretar suas principais disposições como invenções destinadas a corresponder, em um outro contexto, às condições que definem, segundo Rousseau, cidadão de Genebra, o excepcional estatuto do legislador.

A estrutura institucional, a eleição pela humanidade em massa de um Conselho de Newton, composto por 12 sábios e 9 artistas, verdadeiro legislador coletivo, destinado, aliás, a se reproduzir, não seria uma figuração possível da "grande alma" do legislador rousseauísta, uma figuração da excepcional inteligência, da sublime razão deste "homem extraordinário no Estado" que exerce uma função particular? Trata-se justamente, para Saint-Simon, de atribuir àqueles que chama de "tochas que iluminam a humanidade" os lugares mais belos de todos os que existiram até o presente, de consigná-los a um "posto elevado", onde esses "Eleitos pela humanidade", por sua situação e pelo exercício de sua missão, se aproximarão da Divindade.

Encontra-se, além do mais, em Saint-Simon, o cuidado de providenciar para esses eleitos da humanidade uma exterioridade da mesma natureza que aquela que goza o redentor do *Contrato Social* que não ocupa nem magistratura, nem soberania. Assim que eleito, o Conselho de Newton se desliga do procedimento eletivo para se instalar enquanto poder espiritual heterogêneo, para além de governantes e governados. Essa problemática do legislador é ainda mais coerente porque é acompanhada, na perspectiva de Saint-Simon, por uma teoria do gênio, que ele opõe termo por termo ao espírito acadêmico. Movido ao mesmo tempo pelo desejo de glória e pelo amor à humanidade, posto em seu devido lugar, o homem de gênio representará o pensamento instituinte, a via da inovação entusiasta, ao contrário do modo acadêmico, pensamento instituído, que se

acantoa em seu papel de censura e de reprodução. Enquanto o homem acadêmico se situa em dependência do governo, o homem de gênio deve poder ter uma total independência, somente desejoso de poder merecer o lugar fora do comum que é o seu. Contrariamente à lógica do Estado moderno, que tende a avassalar a cultura ao Estado, transformando-o em "Estado cultural", Saint-Simon afirma a supremacia da cultura, a independência do poder espiritual em relação às estruturas políticas. Esta utopia propõe uma organização mista: democrática quanto ao modo de eleição, ela produz além disso uma estrutura vertical, poderíamos dizer, em dois níveis: acima dos governantes e dos governados, ergue-se o legislador coletivo, ou o eleito pela humanidade; mais acima, o filósofo-inventor, fundador dessa nova religião [31].

Finalmente, a questão política ocupa um lugar nodal no projeto de Saint-Simon, ainda que ela dependa, para terminar, de uma abordagem metapolítica. Orientada para a felicidade da humanidade, a utopia visa, como a instituição rousseauísta, a "transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, numa parte de um todo maior, do qual este indivíduo receba de algum modo sua vida e seu ser" [32]. Retenhamos das *Lettres d'Un Habitant*... duas formulações particularmente penetrantes desse projeto. Uma delas se enuncia com termos herdados de Hobbes: "Cada homem experimenta, em um grau mais ou menos vivo, o desejo de dominar todos os outros homens. Uma coisa clara ao raciocínio é que todo homem que não está isolado se acha ativo e passivo em dominação em suas relações com os outros" [33]. A exigência consiste em neutralizar essas relações de dominação, ou antes, articulá-las umas às outras, de tal modo que não haja concentração de atividade de um lado e passividade total de outro, mas troca entre uma dominação que se exerce pela consideração e pelo reconhecimento, num pólo (o do povo na direção dos sábios),

e uma dominação que se efetua pela utilidade resultante do progresso das ciências (dos sábios na direção do povo).

A outra formulação comporta uma crítica do jacobinismo e, para além dele, de toda política do tipo educação moral da humanidade que pretenda resolver a questão do egoísmo. A nova estrutura política deve, ao mesmo tempo, desviar-se das políticas que queiram negar o egoísmo e que comecem por suprimir os egoístas (o terrorismo jacobino) — política nefasta, pois "a conservação dos corpos organizados liga-se ao egoísmo" — e paralelamente elaborar formas de organização que permitam uma combinação dos egoísmos, e portanto uma conversão, tal como uma ordem combinada entre o egoísmo próprio aos gênios (o desejo da glória e o amor pela humanidade) e o egoísmo dos não-proprietários (a satisfação das primeiras necessidades da vida graças aos benefícios trazidos pela ciência).

Por que, quase ao final das *Lettres*, o filósofo-inventor recorre repentinamente à linguagem religiosa, toma o caminho da enunciação profética? O grande político se faz religioso, pois, para Saint-Simon, a essência da religião não se refere tanto à crença numa transcendência ou a uma experiência mística irredutível quanto à formulação de uma lei suscetível de instituir uma ordem social perfeita, uma ordem social justa. Segundo seu inventor, a religião de Newton é "uma religião superior a todas aquelas que existiram", pela clareza e pela própria qualidade da legislação que ela edita: a obrigação imposta a cada um de dar constantemente às suas forças pessoais uma direção útil para a humanidade. Neste sentido, ela corresponde melhor do que qualquer outra ao próprio objetivo da revelação, que não é a demarcação entre o bem e o mal nas mais minuciosas ações da vida humana mas a fundação de um estabelecimento que faça "a inteligência humana seguir a rota mais curta para se aproximar indefinidamente da divina providência". A revelação é, de parte a parte, humana: considerada como "invenção humana", a religião tem por objeto essencial

respónder ao que Saint-Simon chama a "grande questão", isto é, a determinação do bem e do mal na sociedade dos homens, a determinação do *telos* da sociedade e dos caminhos para chegar até ele.

Saint-Simon critica vigorosamente Condorcet por não ter este percebido o papel eminente das religiões no progresso da espécie humana. "É por intermédio das instituições religiosas que os homens de gênio civilizaram a espécie humana" [34]. Encarnação sensível dos sistemas filosóficos, elas permitiram que o vulgo entendesse as idéias mais abstratas. Reconhecida portanto como de natureza política, a religião se vê, além disso, atribuir uma superioridade eminente entre as instituições políticas, uma vez que ela é a única suscetível de ultrapassar os quadros estreitos da nação, para tender à organização geral da humanidade. Assim sendo, mesmo para um ateu, a religião no terreno político pode tanto menos ser reduzida a uma pura instrumentalidade quanto ela traz, em sua essência mesma, a idéia utópica de enlace, de relação humana, de *Koinonia,* da humanidade como corpo coletivo.

Se, portanto, não se pode concluir, a partir da caducidade das religiões existentes, por um declínio da religião enquanto interpretação do mundo e enquanto instância civilizadora, ainda é preciso que a religião, de acordo com o progresso das luzes, aceite sofrer uma metamorfose. Em suma, que ela se torne ciência. Poder-se-ia dizer que é uma primeira estratégia de secularização, que instaura uma permuta entre religião e ciência, não como uma troca possível entre duas formas de pensamento dogmático mas antes como troca entre duas representações da unidade. A religião, para permanecer fiel a sua vocação política, deve adotar uma nova forma de revelação que editará uma lei com uma eficácia unificadora maior. Esta estratégia recomendada por Saint-Simon decorre de uma consciência aguda da época: o início do século XIX, época de passagem do deísmo ao fisicismo, seria o segundo período de transição experimentado pela humanidade, neste sentido comparável ao primeiro período, quando da substituição do politeísmo pelo teísmo, contemporâneo do império romano. Os três "faróis" da modernidade (Lutero, Bacon, Descartes), a despeito de suas diferenças, responderam a uma mesma inspiração: a crítica das idéias reveladas, tanto no nível do sistema científico quanto no nível do sistema político [35]. O filósofo-inventor (noção de origem baconiana), figura moderna do fundador político, favorece essa mutação da religião em ciência tanto quanto a idéia de Deus peca por falta de unidade: com efeito, esta não repousa na distinção entre coisas materiais e espirituais? Tanto o movimento da modernidade — advento de uma ciência geral positiva em lugar de uma ciência sacerdotal e supersticiosa — quanto a tendência da sociedade industrial a uma unificação maior implicam que os sábios, melhores metafísicos gerais, tomam o lugar dos teólogos. Moisés deve se transformar em Bacon, a idéia de Deus deve se apagar diante da idéia de gravitação universal. Dotado de um caráter unitário mais forte porque reúne o mundo material e o espiritual sob uma lei única, este princípio deve doravante desempenhar o papel de uma idéia geral absoluta [36].

Mas esta metamorfose é reversível: a ciência nova se transfigura em religião, Bacon (ou Newton) configura-se como o Moisés dos Tempos Modernos [37]. Desde 1797, Saint-Simon concebera o projeto de abrir um novo caminho para a inteligência humana: a carreira físico-política, que consiste em reduzir à unidade a ciência política e as ciências físicas, em reorganizar o sistema científico e, com isso, o sistema político. Em prol dessa fantasia de unidade, opera-se uma verdadeira transfiguração da ciência, pois, segundo uma revelação nova, própria ao mundo moderno, a ciência revela o princípio constitutivo da comunidade humana, a atração ou o peso, princípio idêntico àquele que rege o universo. Afirmando sem cessar que a lei que move o mundo humano é a mesma que rege o mundo físico, Saint-Simon deduz dessa lei de atração uma moral, um projeto

de enciclopedização e uma política: "Meus amigos, nós somos corpos organizados" [38]. Revelar esta ordem combinada é o objetivo utópico das *Lettres...*, que podem ser lidas como uma visão imaginária daquilo que poderia ser uma organização que repousa sobre relações recíprocas de atração entre grupos sociais diferenciados. E no seio dessa utopia, Deus, ao mesmo tempo em que anuncia a vinda próxima de um paraíso, dá ao Conselho de Newton a missão de levar o mais longe possível as pesquisas sobre essa nova ordem combinada, que será afinal de natureza a dar sentido e conteúdo à moral do Cristo. "O Conselho Diretor de Newton dirigirá os trabalhos; fará todo esforço para compreender os efeitos da gravidade universal: essa é a lei única à qual submeti o universo" [39].

Central no opúsculo de 1803, a questão política decorre aí de uma abordagem metapolítica, uma vez que, descentralizada, recebe seu princípio de organização de uma ordem que, apesar de inseri-la, não é menos diferente daquilo que constitui seu domínio próprio. Pode-se até mesmo considerar que ela é subalternizada: prova disso é o lugar reservado ao governo, que vem na segunda fila, que persiste no entanto como o meio sem o qual a atração não poderia realizar-se, mas que, como bem percebeu Leroux, está ameaçado um dia de desaparecer, em favor de uma relação direta, não-mediatizada, entre as atrações recíprocas [40].

Tanto no nível da orientação — a busca de uma nova unidade, a vontade de invenção de uma doutrina unitária — quanto no nível do estilo político, revela-se a diferença em relação ao liberalismo político. O liberalismo separa, distingue, delimita as esferas, para conjurar em favor de usurpações o surgimento de uma tirania. A utopia religiosa se põe à busca de relações, de correspondências, de nós, de onde pode eclodir uma série de redes, uma nova harmonia. O liberalismo, com seu cuidado pela sobriedade, participa do "desencanto do mundo"; registra, não sem nostalgia, o quanto a crítica das ilusões

entre os modernos vai de par com um enfraquecimento passional. "Perdemos em imaginação o que ganhamos em conhecimento; somos por isso mesmo incapazes de uma exaltação durável", observa Benjamin Constant. Ele conclui que os legisladores modernos devem renunciar a qualquer reviravolta dos hábitos, a qualquer tentativa para agir fortemente sobre a opinião [pública]. "Basta de Licurgo, basta de Numa" [41]. O olhar de Saint-Simon percebe a modernidade de outra forma. Esta transição social abre um novo filão à imaginação, ela está grávida de um novo encanto pelo mundo. Somente outras paixões à altura do moderno podem ajudar a sair do labirinto da revolução. Assim, Saint-Simon não cessa de propor novos pontos de Arquimedes para romper com os hábitos contraídos, e penetrar no domínio do desconhecido. Desde as *Lettres d'Un Habitant de Genève...* percebe-se a constituição dessa nova política, no sentido em que G. Mosse a entende e que nos parece situar-se à distância tanto do despotismo do legislador jacobino quanto da resignação liberal. Para Saint-Simon, se o jacobinismo — exasperação do espírito jurídico-estatal e que só concebe a instituição sob a forma da dominação coercitiva — é condenado enquanto método anacrônico de transformação social; a história em seu desabrochar moderno merece, em compensação, um diagnóstico diferente daquele dos liberais. Ao lermos a comparação de B. Constant entre a liberdade dos antigos e a dos modernos, transposição da Querela dos Antigos e dos Modernos para o campo político, parece que os modernos, para entrar plenamente de posse dos gozos privados — essência de seu modo específico de liberdade — estariam obrigados a pagar esse gozo com um sacrifício, sob a forma de uma redução da atividade política. Como se o mundo moderno, sob o domínio do comércio, experimentasse necessariamente um eclipse do político e devesse empreender um trabalho de luto (*un travail du deuil*) para lucidamente renunciar à possibilidade de um espaço público. "Resulta, do que acabo de expor, que não mais

podemos gozar a liberdade dos antigos, que se compunha com a participação ativa e constante no poder coletivo"[42].

Mas deveríamos nós necessariamente pagar o gozo pacífico da independência privada com um estado que tende à alienação política? Seria verdade que, em razão da complexidade do mundo moderno, de seu fechamento sobre o privado, da complexidade das relações sociais, o tempo dos legisladores teria passado? Eis a questão que se está em condições de enunciar, e a verdade dessa nova política está em tê-la formulado, ter tocado o que parece ser a impotência e a estreiteza do pensamento liberal. Desde as *Lettres...* até o *Nouveau Christianisme*, por vias diferentes, Saint-Simon não cessa de proclamar que chegou o tempo de um novo legislador. Proclamação de tonalidade religiosa em um sentido e que surge nele a partir da consciência aguda de que a sociedade moderna não está tanto sob o domínio do comércio quanto presa de uma força de expansão universal, a indústria, que liga muito mais do que separa. A estreiteza da problemática liberal não seria proveniente de uma cegueira histórica? Ávidos em apreender o novo dos Tempos Modernos, os liberais não se equivocam ao só apreender o moderno em relação ao antigo, de modo bidimensional, poderíamos dizer, pensando apenas em termos de ganhos e perdas, incapazes de se elevarem até a idéia de uma invenção, para além dos ganhos e perdas? Como se os pensadores liberais fracassassem em perceber que, em sua substância mesma, a modernidade suscitava novas forças ativas; produzia, em seu movimento mesmo, a virtualidade de um laço social original.

O legislador utopista é mesmo um novo legislador: sua missão não é mais "mudar por assim dizer a natureza humana", comprimindo as paixões e acabrunhando os hábitos, mas inventar uma nova ordem combinada que jogue com a atração entre os egoísmos e com a harmonização das novas tendências. Seu olhar não mais se volta para reminiscências antigas mas se

orienta na direção de um desconhecido futuro glorioso. Seu método não é mais o despotismo da liberdade mas o recurso a uma economia das paixões.

Se o ultrapassamento da alternativa jacobinismo ou liberalismo tornou-se possível, é porque a sociedade moderna, longe de se limitar a um fechamento sobre os gozos privados, cria em sua dinâmica um desdobramento de novas relações sociais, inventa novos núcleos de sociabilidade, novas paixões coletivas. Por exemplo, a glória não é o único apanágio das sociedades antigas, militares. Existe uma forma de glória especificamente moderna, a glória industrial, a glória da produção no sentido mais amplo do termo. É a esta visão que correspondem as diferentes estratégias de secularização que Saint-Simon irá sucessivamente propor: conversão da religião em ciência, associação com a indústria, redução a uma moral — a sociedade industrial seria a primeira sociedade da história a dar sentido ao dogma cristão da fraternidade — apelo aos artistas. Saído de uma rede inédita de paixões coletivas, um *eros moderno*, suscetível de tecer formas originais de unidade humana, ergue-se no horizonte do mundo industrial. É na lógica desta nova política, política gloriosa e que tende a ativar núcleos de exaltação duradoura, que a carreira de Saint-Simon irá terminar por uma verdadeira politização da arte, a dimensão religiosa se convertendo em dimensão estética. "Os artistas, os homens de imaginação marcharão à frente; proclamarão o futuro da espécie humana (...) farão a sociedade se apaixonar pelo aumento de seu bem-estar, apresentando-lhe um quadro rico de prosperidades novas (...) desenvolverão a parte poética do novo sistema"[43].

5.

Não resta dúvida de que a transcedência deste *eros* moderno, que é de natureza a sobrepujar o egoísmo, "a doença

política de nossa época", que tende a ultrapassar poeticamente a esfera agonística da luta dos homens, tem como efeito reduzir a dimensão política, até mesmo apagá-la. A submissão do poder político a um novo poder espiritual, a subordinação do governo, sua extinção final, no seio de uma sociedade reconciliada podem contribuir para esse apagamento. A escolha de uma relação política de natureza emocional, próxima da comunhão ou da participação, de preferência a uma mediação diferenciada de tipo institucional parece tanto mais ameaçadora quanto são postos a serviço dessa forma de relação política uma liturgia e um culto que empregam "convenientemente as idéias sensuais". Neste sentido, como é sintomática a acusação feita por Saint-Simon a Lutero, a seus olhos culpado de ter "prosaicado" a predicação cristã! O novo cristianismo não tem como projeto, entre outros, reorientar a aliança católica entre o culto e as belas-artes, na direção de um melhoramento "da existência moral e física da classe mais pobre"?

Se o amor ganha do egoísmo, não se arrisca ele a prejudicar, em seu impulso fusional, a pluralidade? A questão política, com tanta transfiguração, não se arrisca a perder nisso a sua consistência e ver seus contornos se esvanecerem?

Deste ponto de vista, podemos atribuir ao projeto de Saint-Simon uma indeterminação relativa, a ser posta em relação com a abertura de uma obra múltipla, inacabada, atravessada por tendências contraditórias. Como o percebeu Pierre Leroux, que pratica, é verdade, uma hermenêutica utópica, Saint-Simon, em sua procura de um novo princípio de organização social, visa a atacar qualquer idéia de hierarquia, de acordo com a fórmula: "o menos de comando possível". O mesmo não ocorre com os saint-simonianos, tanto no nível doutrinário quanto no da prática. Nosso propósito aqui não é tratar da aventura saint-simoniana, que por sua riqueza exigiria uma análise detalhada só para ela. Que nos seja suficiente ressaltar sua profunda ambivalência, enquanto manifesta o bastante as tendências autoritá-

rias que a nova política traz consigo. No entanto, não se pode pura e simplesmente descartar a experiência saint-simoniana encerrando-a na genealogia do totalitarismo. Ela é atravessada por tensões contraditórias o bastante para que se a interrogue e para que se tente localizar precisamente os nós onde se forjavam, nesta religião do amor, as novas cadeias. Em relação a Saint-Simon, a diferença de estatuto é notável: ainda que o último Saint-Simon, o de 1825, e seus jovens discípulos professem em comum que a humanidade tem um futuro religioso, em um dos casos, é uma doutrina enunciada por um mestre, no outro, é uma revelação dada por um pai. Surge aí, em 1829, não mais uma nova utopia religiosa que recorre à voz de Deus para oferecer ao mundo um projeto de organização social mas bem antes uma religião nova com alcance utópico — ela anuncia a boa-nova da redenção universal — e com caracteres cultuais acentuados o bastante para inquietar o governo, atrair perseguições, até provocar o famoso processo de 1832. Curiosa mescla, esta religião utópica, que se liga ao mesmo tempo ao "grande golpe em matéria de religião", caro a Fourier — um dos pontos de ruptura entre Enfantin e Leroux fora que o primeiro, partidário da teoria do padre-ator, considerava Jesus e Maomé como geniais farsantes — e a uma renovação religiosa autêntica, que tira sua inspiração, de um lado, do Novo Cristianismo de Saint-Simon, e de outro, das teses da *Aufklärung* alemã, notadamente de Lessing.

Nesta religião do futuro, religião da humanidade, que se constitui por uma síntese entre o judaísmo e o cristianismo — com isso, a questão judaica se acha resolvida, e a cisão cristã entre o espiritual e o temporal se acha abolida —, ressoa também um apelo às paixões, fundado no reconhecimento de uma intensidade especificamente moderna. "Hoje, são os homens que fazem os milagres. As paixões humanas adquiriram em nossos dias um caráter de grandeza desconhecido na antigüidade; os sentimentos mais nobres penetraram até as últimas classes da

sociedade; o homem tem consciência de sua dignidade, o gênero humano é uno, não cessemos de proclamá-lo" [44]. Cada século tem as suas idéias generosas, afirma Rodrigues em *L'Artiste Le Savant L'Industriel*. As idéias generosas do século XIX são as idéias pacíficas, industriais, que, também elas, têm sua exaltação e sua nobreza. Assim como a arte antiga servia às idéias guerreiras e ao patriotismo da cidade, a arte moderna pode ser requisitada a serviço dessas novas idéias que constituem os laços da nova comunidade humana. Uma primeira ambigüidade aparece aqui, entre uma tendência à politização da arte e uma tendência à estetização da política. Conscientes do advento da sociedade de massa que permite instaurar relações positivas entre a arte e o povo, os saint-simonianos militam em prol de uma verdadeira politização da arte [45]. É quando o político é submetido ao religioso (a espécie humana unida para sempre pela fraternidade dos gozos e do trabalho) e quando existe de direito uma comunicação, até mesmo um intercâmbio necessário, entre a dimensão religiosa e a dimensão estética que a arte pode situar-se legitimamente na vanguarda do movimento. Como a arte, a religião tem por missão colocar (ou visar a) a unidade no terreno moral; a arte se transforma espontaneamente em religião e encontra desse modo sua função sacerdotal. Com toda a certeza o saint-simonismo é um dos lugares onde surgiu pela primeira vez o tema de conjunção entre vanguarda política e social e vanguarda artística, ligada a uma prática do grupúsculo utópico, como paradigma em ato da sociedade futura, tomando de assalto a "grande sociedade" que a envolve. "Somos nós, artistas, que serviremos como vanguarda a vocês; com efeito, o poder das artes é o mais imediato e o mais rápido", anuncia o artista ao sábio e ao industrial, na trindade que domina os políticos. Os homens de imaginação, os homens essencialmente apaixonados, cujos trabalhos têm por objetivo tudo o que diz respeito à ordem do sensível, terão como missão reabilitar a paixão, aumentar a força da imaginação designando-lhe o pólo do bem-

comum, ampliar os sentimentos e, por fim, arrastar a massa e a opinião pública assim eletrizadas num impulso passional em direção do novo sistema. Se é verdade, como observa P. Bénichou com razão, que essa incitação reserva ao artista um lugar pouco exaltador pois sua autonomia é então negada, isso não impede que nesse apelo apareça um reconhecimento da importância da subjetividade na dinâmica do movimento social, uma consciência do potencial político da arte, como força suscetível de descobrir o horizonte da sociedade nova, consciência que continua entretanto sendo rudimentar, uma vez que parece ignorar a questão da forma estética.

Deste apelo resultou, no nível prático, uma fusão inédita entre o político e o estético. A aventura saint-simoniana, ao mesmo tempo em que pretendeu conservar a dimensão do culto, tinha conhecimento dessa novidade na história, a sociedade de massa. Poderíamos dizer, antes, que sua contribuição original para a estetização da política nasceu da hipótese segundo a qual a chegada das massas, longe de levar a uma laicização da vida política, era propícia à fundação de novos cultos. Para W. Benjamin, a estetização da vida política, tão visível no fascismo, provém de uma vontade de organizar as massas "sem tocar no regime da propriedade, que tais massas tendem, no entanto, a rejeitar" [46]. Segue-se para a política fascista, uma vez levadas em consideração as aspirações das massas, a necessidade de desviá-las de seus objetivos históricos, oferecendo-lhes um objetivo em substituição, por exemplo, a guerra. Se no saint-simonismo observa-se uma vontade de efetivamente atacar o regime da propriedade, a operação de substituição também se faz presente. A estetização da vida política, pela subordinação de direito da política à religião, resulta neste caso da superposição de um cenário religioso ao terreno político; os embates e os conflitos próprios a este terreno passam com isso a ser considerados senão ilusórios pelo menos sintomáticos de um esta-

do de crise profunda, ignorada pelos próprios atores políticos e cuja chave interpretativa e solução só estariam de posse dos chefes religiosos, que oficiam no outro cenário. Abre-se assim um cenário simbólico em que, com o auxílio de ritos, liturgias, práticas culturais, as oposições, a divisão entre dirigentes e executantes, se vêem ao mesmo tempo negadas, apagadas e pretensamente sobrepujadas. Com o mesmo movimento com que instala uma nova hierarquia, legitima-se uma nova divisão entre dirigentes e executantes; este novo princípio de hierarquização é objeto de uma verdadeira ocultação, a divisão que engendra sendo apagada, recoberta pela encenação de uma experiência emocional e estética da comunidade. A famosa veste saint-simoniana, símbolo da fraternidade humana, toma aqui um valor emblemático. A própria fórmula saint-simoniana — o desaparecimento da exploração do homem pelo homem, pela exploração do globo pela indústria — traz consigo um projeto de mobilização das massas que vai ao encontro da certeza de que o reino da violência irá cessar. Até certo ponto, a originalidade da propaganda saint-simoniana — predomínio da palavra sobre o escrito, recurso à música, à canção, à atmosfera festiva, vontade intensa de teatralização, com o permanente jogo exercido sobre a sensibilidade, por meio da vestimenta, do simbolismo das cores etc. — participa desta empresa de apaixonar as massas oferecendo-lhes *in vivo* os quadros destinados a satisfazer num conjunto ritual as aspirações a uma nova comunidade para além do egoísmo, para além da divisão que dilacera a nova sociedade industrial. Temos razão em identificar neste cenário simbólico uma função de ocultação, de reabsorção do conflito, uma perspectiva de integração, tanto mais que tal cenário é principalmente orientado para a produção de uma nova relação de comando-obediência que, repousando na hierarquia das capacidades, encontraria seu motor fundamental no amor dos executantes pelo seu chefe.

> *... Estes chefes serão aqueles que mais vos amarão e mais vos acarinharão (...); sempre desejais cercar com honrarias e afeição aqueles que vos amam MAIS do que nenhum de vós poderíeis amá-los (...) aqueles que por assim dizer vos arrastam, contra vossa vontade, para vossa felicidade, porque eles assim pensavam e assim descobriram ANTES DE VÓS (...) Que todos os olhos possam contemplar neles o símbolo vivo dos destinos sociais, e que todas as vozes possam, no mesmo instante, fazer ouvir estas palavras: EIS AQUELES QUE NOS AMAM E QUE NÓS AMAMOS*[47].

No processo de 1832, o Padre Enfantin conseguiu fazer com que os magistrados perdessem o controle, pretendendo exercer sobre eles o seu magnetismo pessoal. "Acredito revelar todo meu pensamento em meu rosto (...) Quero fazer com que todos sintam e compreendam qual pode ser o poder moral da beleza, a fim de lavá-la das máculas que vosso desprezo por ela a fez contrair"[48]. Segundo W. Benjamin, na era da reprodutibilidade técnica, o rosto humano é a última trincheira do valor de culto[49].

Estaríamos verdadeiramente autorizados a procurar as ambigüidades da política saint-simoniana para sublinhá-las? Esta nova aliança entre política e religião, que sabemos que culmina num apelo a uma nova teocracia, não teria como efeito despejar essa nova política inteiramente do lado de uma cultura política autoritária? Como interpretar o privilégio que os saint-simonianos atribuíram às épocas orgânicas — sociedades em que, em razão de uma destinação social definida e reconhecida como legítima, todos os fatos da atividade humana são classificados, previstos, ordenados; em que uma hierarquia social vem sancionar e exprimir a teoria geral organizadora, por exemplo, o Oriente, o catolicismo medieval, — senão como uma vontade de

pôr fim à mobilidade democrática, sinal deste negativo que são as épocas críticas? Este recurso à transcendência teórica por parte dos saint-simonianos não viria opor uma última barreira ao vertiginoso desencadeamento da emancipação, no momento infinito da liberdade para o bem e para o mal? Não surge como o lugar de uma nova determinação de limites numa sociedade trabalhada pela ilimitação? Esta religião utópica não pretenderia produzir o mesmo efeito que Lamennais reconhece no cristianismo, o de conservar tudo fixando tudo, em suma, reintroduzir um princípio de unidade e de estabilidade contra uma lógica democrática que destrói tudo deslocando tudo [50]?

As épocas orgânicas são épocas religiosas: nelas a religião abarca todos os fatos da atividade humana, vale como síntese social [51]. Segue-se, ao mesmo tempo, uma subordinação do político ao religioso, o político se torna religioso e sofre uma mudança de dimensão sem precedentes. Ao contrário da moderação, da delimitação liberal, trata-se de conceber uma política do futuro que abarque a sociedade em sua totalidade e tenda ainda mais a um controle social absoluto porque deve dar origem a uma nova hierarquia.

> *Para nós, o sistema político abarca a ordem social inteira: ele compreende o regulamento de todos os atos coletivos e individuais; enfim, o das relações dos homens entre eles, desde as mais gerais até as mais particulares. Muito longe então de admitir que se deva propor-se reduzir cada vez mais e sempre a atividade diretora, no seio das sociedades, pensamos que ela deva se estender a tudo e que ela deva estar sempre presente; pois, para nós, toda sociedade verdadeira é uma hierarquia. Acreditamos que quanto mais completa é a hierarquia social, mais ela é poderosa, e assim então mais há sociedade* [52].

Seria portanto desconhecer a complexidade da aventura saint-simoniana reduzi-la apenas a suas fantasias de unidade orgânica e de hierarquia. Convém antes perceber como, em sua prática, os saint-simonianos se confrontaram com uma experiência no limite do controlável a qual talvez somente uma volta ao religioso lhes permitiu controlar.

"O homem prevê simpaticamente o seu destino" [53]. Esta proposição fundamental da *Doctrine de Saint-Simon* abre um novo campo de intervenção para a religião saint-simoniana: a atividade sentimental do homem; com isto concretiza a ruptura com Comte, partidário da previsão científica que, pelos efeitos de um método dedutivo racional, serviliza o futuro ao passado. Foi deslocando a atenção dos progressos industriais e científicos para os "atos apaixonados" da espécie que os saint-simonianos exploraram a relação entre política e estética, inventando um estilo político original, e tentaram fundar a utopia moderna em uma forma inédita de previsão, a *previsão simpática*, de modo que a utopia dê lugar à espontaneidade, ao desejo de sua indeterminação. O futuro contém uma parte de desconhecido: com efeito, não se pode dissociá-lo da dinâmica incontrolável dos sentimentos e interesses emancipatórios, que, sob a ação das belas-artes, dos poetas e das mulheres, convertem o homem moderno à busca da sociedade nova. Surge aí uma nova consciência de horizonte que, apesar da insistência no tema da sociedade orgânica, tende a arrebentar seus limites. A simpatia resolutamente moderna não teria como sinal distintivo unir o homem à espécie humana inteira, levar o ser dotado de vida a expandi-la em tudo o que o cerca [54]? Por este caminho se pode avaliar melhor as ambigüidades do saint-simonismo. Criador de um verdadeiro culto do amor pela teoria do casal sacerdotal, acompanhada por uma reabilitação da carne, Enfantin conclamou para a destruição das formas existentes de sociabilidade, e para a criação de uma nova sociabilidade voluptuosa; numa palavra, para a ilimitação do reino de *eros*. Mas é por ter pos-

to em marcha simpatias e passionalidades múltiplas, que corriam o risco de desembocar no suicídio ou na loucura, que Enfantin recorreu a uma experiência religiosa. A fé na palavra viva e a transferência para sua pessoa tentaram estancar os efeitos devastadores da previsão simpática assim praticada. Entre esses dois pólos desenrolou-se, no seio de um pequeno grupo, uma experiência moderna da servidão voluntária; o "todos uns" recaiu em um novo "todos um". Hostil, do fundo de sua alma, às manifestações de individualização "de um ser cujo destino é essencialmente coletivo" [55], o chefe, o líder saint-simoniano operou de tal modo que se abolisse o concerto das simpatias, sob o charme do nome do PADRE ENFANTIN.

6.

Em novembro de 1831, dez meses após sua adesão ao saint-simonismo por meio do artigo estrondoso: *Plus de Libéralisme Impuissant*, Leroux rompe com a igreja saint-simoniana por um duplo motivo: por um lado, recusa o culto do amor e a teoria do casal sacerdotal; por outro lado, opõe-se à regressão política da busca de uma nova hierarquia e da orientação para formas orgânicas de comunidade. Seria injusto a partir disso abordar Leroux apenas como um dissidente saint-simoniano. Leroux é um dissidente, em relação ao liberalismo, em relação ao ecletismo, à distância do jacobinismo, do carbonarismo, e não menos em relação ao socialismo absoluto. Como espantarmo-nos então com essa dissidência generalizada, quando se percebe que o movimento próprio a Leroux, sua respiração, pode-se dizer, é a síntese, ou antes, uma marcha permanente e infinitamente recomeçada na direção da síntese. "Ele quer construir uma ponte colossal", escreve a seu respeito Henri Heine. Saint-Simon e os saint-simonianos são antes políticos. Com Leroux, penetramos num universo mais filosófico do que diretamente político, encontramos uma utopia socialista, a Tríade através da qual tentou inventar figuras da nova aliança entre política e religião, fundá-las filosoficamente, para que se pudessem ligar entre si as ordens distintas e separadas, abrir passagens, sem com isso confundir tais ordens, tais regiões do ser, numa unificação homogeneizante e de natureza a violentar os elementos que ela reúne. Na esteira do poeta, Homero, e do filósofo, Leibniz, a genialidade de Leroux diante do mar retumbante, diante da natureza, diante da vida, está em perceber o ruído do oceano, de todas as vagas e o ruído de cada vaga, em buscar e descobrir, em toda parte, a unidade e a multiplicidade [56].

Leroux, apesar dos historiadores da filosofia, que parecem ignorá-lo, é um filósofo. Sem iniciarmos um debate agora sobre o que é a instauração propriamente filosófica nem sobre aquilo a que Leroux chama filosofar, constatemos que a obra socialista de Leroux contém uma metafísica, uma onto-teologia, uma filosofia da natureza, da história, uma antropologia, uma estética, uma moral e uma política. Mais precisamente, Leroux optou pelo conceito arquitetônico da filosofia, contra o conceito escolástico; em sua interpretação do movimento filosófico moderno, luta permanentemente por uma concepção social da filosofia. Não é a partir da unidade fechada do sujeito racional (o racionalismo não é a filosofia, apenas tem valor como etapa para se chegar à filosofia) que o destino dos homens pode ser interpretado filosoficamente, mas a partir de estruturas do ser englobantes, a humanidade, e para além dela, a relação com a vida universal. Nos quadros de uma filosofia da expressão, a filosofia é definida como a ciência da vida sob todos os seus aspectos. É portanto armado a partir do ponto de vista da totalidade, na perspectiva da filosofia como ciência do todo, que Leroux irá considerar o pensamento revolucionário e o florescimento utópico de seu tempo e que irá se situar em relação a eles. Do mesmo modo com que saúda com entusiasmo a inspiração profética dos grandes utopistas, que souberam des-

cobrir um novo horizonte para a espécie humana, ele mantém distância em relação às soluções e aos sistemas propostos. Quando percorremos a crítica de Leroux, as utopias parecem tornar-se parafilosofias. Pecam pela unilateralidade: por falta de uma psicologia e de uma antropologia, vêem no homem apenas uma única dimensão — o trabalho ou o desejo — e reduzem, conseqüentemente, a emancipação a uma fórmula parcial. Assim sendo, o mundo novo que elas entrevêem porta os estigmas dessa estreiteza e tende a conceber a organização da cidade futura segundo o modelo de uma cidade homogênea. Por falta de uma ontologia e de critérios satisfatórios de certeza, as utopias manifestam, além do mais, uma tendência para o uniteísmo, de acordo com a qual as diversas ordens do universo corresponderiam a um único e mesmo princípio. Diante dessas tendências, o trabalho da filosofia no campo da utopia é exercido em múltiplas direções: preservar um sentido de complexidade, lutar contra a homogeneização e, para além dela, não ceder à ilusão do domínio. Separado de uma sublimação ou de uma espiritualização do socialismo, o filósofo tem como tarefa abrir o movimento social para questões que esse movimento seria demasiado facilmente levado a recusar, estimando-as exteriores a seu horizonte, sem objetivo, ou erroneamente considerando-as definitivamente resolvidas. Por meio desta abertura filosófica, trata-se de orientar o socialismo para uma emancipação integral, no sentido de uma liberação plural.

A fortiori, esta crítica vale para os políticos que, desprovidos de inspiração, privados de um sistema de interpretação do mundo, por mais fantástico que seja, contentam-se em extrair de uma utopia um programa político a serviço do qual colocam suas vontades e suas capacidades como propagandistas. É o caso de Cabet. Leroux filósofo revela os utopistas a eles próprios: pratica para com eles uma hermenêutica criadora, inspirada, que, preocupada em retomar a palavra de desejo que os anima,

consistiria em levá-los para além deles mesmos, fazê-los pensar aquilo que não ousam pensar.

Convém ainda precisar que esta posição, que abre um novo filão para a filosofia, está estreitamente associada, em Leroux, a um verdadeiro descentramento da filosofia. Contra a instituição cousiniana da filosofia, Leroux faz com que se afrontem filosofia e não-filosofia, constrange a filosofia a sair de seu elemento clássico, levando-a a descobrir um objeto que lhe é heterogêneo e externo: por exemplo, a classe mais numerosa e mais pobre. Por intermédio da utopia, Leroux dá um corpo de carne e osso para a filosofia: faz do socialismo e de seu sentido para os destinos da espécie humana a questão filosófica da época. Inversamente, por intermédio da intervenção filosófica, interpreta as novas aspirações da utopia socialista como participante de um movimento de emancipação, de uma vida de desejo que os ultrapassa. A utopia se faz síntese, socialismo polifônico; a filosofia, longe de se abolir, sofre uma mudança de forma. A utopia moderna figura o lugar e o tempo em que a filosofia se transforma em religião.

Professando contra o materialismo do século XVIII e contra o utilitarismo tão sensível na economia política inglesa, uma filosofia da expressão que privilegia a unidade, os fenômenos de inter-relação, e as correspondências de uma ordem para outra, Leroux adota um procedimento singular: pouco importa o ponto de partida, o começo — a menor parcela de vida merece a atenção do filósofo. Procede permanentemente a um deslocamento das questões, ou antes, a uma operação de desdobramento no limite interminável, cada domínio abrindo para um outro, que lhe é ao mesmo tempo contíguo e diferente. É apoiando-se na tensão entre a distância e a proximidade, que a questão, mal é acolhida, ricocheteia para se desviar, transformar-se, amplificar-se, a ponto de engendrar uma nova seqüência de interrogações, difundindo-se em uma pluralidade de esferas e correspondendo-se de uma esfera a outra, sem jamais se confundirem.

Quer se trate da natureza, quer da humanidade, uma mesma tarefa requisita o filósofo: perceber o desenvolvimento da vida em toda a série dos seres, ou melhor, recusando a fragmentação de alguma porção do universo, recusando a cisão do espaço e do tempo, introduzindo o elemento do tempo, chegar a um sentimento sintético que se amplie até uma contemplação religiosa da vida, e isto na mais modesta de suas manifestações.

De tríade em tríade, o pensamento é permanentemente deportado, apreendendo o mesmo fenômeno sob as luzes diferentes da sensação, do sentimento e do conhecimento. Leroux, ao mesmo tempo em que está sempre à procura de entrecruzamentos, de pontos de passagem entre uma ordem e outra, mantém resolutamente a heterogeneidade das três ordens: 1) o mundo da natureza, ou a vida do mundo exterior à humanidade; 2) o mundo do eu e do nós, ou a vida humana coletiva; 3) a vida da consciência individual. A tríade é mesmo o símbolo dessa filosofia que se opõe às fórmulas unitárias, sem com isso renunciar à comunicação, por misteriosas correspondências, daquilo que se põe como diferente. Assim, surgimento da não-filosofia no terreno da filosofia, a questão do proletariado será logo submetida a uma apreensão filosófica, a uma verdadeira mutação, a ponto de exigir, para sua solução, aquilo que Leroux chama de uma nova concepção da vida. Questão de subsistência ou questão de organização, o problema do proletariado não é mais uma questão de fato; remete necessariamente à questão filosófica: Que é a vida de relação do homem com o homem? Antagonismo ou solidariedade? E esta nos remete, por sua vez, à questão religiosa da situação do ser individual no seio do ser universal, seja a Humanidade, seja Deus. A vida da humanidade, a vida intersubjetiva, a despeito de todos os antagonismos que a afetam, é ontologicamente solidariedade. Assim o comprova o fato do nascimento, assim o comprovam as instituições humanas, tais como o direito, a lei, enquanto que o antagonismo preside as relações do sujeito-humanidade com o mundo

exterior. É porque há no reino humano, ao mesmo tempo, individuação e vida de relação no seio do ser universal, que o proletariado, violação das leis da natureza humana, é chamado a desaparecer, para dar lugar a uma nova concepção da vida.

Com o mesmo gesto, Leroux situa a filosofia no término de uma série histórica e se define a si mesmo como um pensador político moderno. Entendamos com isso uma dupla tendência que define a sua originalidade. Por um lado, o projeto de Leroux — organizar a razão coletiva viva —-visa, antes de mais nada, a colocar um fim na Querela dos Antigos e dos Modernos. A modernidade política não tem tanto o efeito de destruir a possibilidade da filosofia política quanto o de tentar colocar de outra maneira a questão do melhor regime. Segundo Leroux, convém, com efeito, efetuar uma síntese entre a emancipação (o momento do racionalismo e da subjetividade, Descartes), a idéia de ligação (*rapport*) ou de relação (*relation*) (a filosofia política clássica, o homem como vivente político), e a idéia de sucessão (a teoria da perfectibilidade, Perrault, Pascal, Malebranche, Condorcet, Lessin, ou seja, a passagem de uma filosofia social para uma filosofia da história). Por outro lado, essa exigência de fundação de uma nova filosofia política só pode se realizar confrontando e ligando os dois pólos da questão política moderna: a liberdade e a associação.

Pensador da liberdade, Leroux, na tradição de La Boétie, Espinosa, Rousseau, insiste na complexidade do movimento emancipatório: trata-se de abolir, ao mesmo tempo, a exploração do homem pelo homem e qualquer dominação do homem sobre o homem [57].

Negativamente, este programa significa que é preciso cessar de estruturar o social, trate-se de uma pequena ou de uma grande sociedade, de acordo com o princípio da hierarquia que se manifesta em estado puro na instituição militar, eclesiástica e estatal; em suma, trata-se de pôr um termo ao "servilismo". Leroux também saúda a teoria da Anarquia como um momento

necessário mas apenas transitório da liberação e simultaneamente ressalta sua insuficiência. Como o liberalismo do qual é decorrente, a teoria de Proudhon tem apenas um valor crítico e propõe apenas uma representação negativa da liberdade. Resta determinar como organizar essa atração, esse novo grupamento harmônico, resguardado de qualquer reprodução da dominação e da exploração:

> *Uma vez destruída a dominação do homem sobre o homem, restam os homens, resta a não-hierarquia: ora, esta não-hierarquia, em outras palavras, esta igualdade, tem uma lei; porque, afinal, os homens, em qualquer época que seja, não podem viver sem relação, não mais do que as moléculas da matéria e os astros do céu. Chamando então a não-hierarquia de Anarquia, para usar sua linguagem, ou seja, a Humanidade nova, a Humanidade após a destruição de todas as castas, dizei-me: Qual é a lei da Anarquia* [58]?

A questão sobre a lei da anarquia é tanto mais urgente para Leroux quanto o mundo moderno, ao mesmo tempo em que desfez todos os laços que constituíam as formas de comunidade tirânicas, colocou na ordem do dia a questão da associação ou a de saber como se liberar da forma moderna da casta, a casta de propriedade. "A sociedade entra numa nova era, onde a tendência geral das leis, ao invés de ter como finalidade o individualismo, terá como finalidade a associação. Eis o Rubicão que é ou não é preciso atravessar e para além do qual tudo muda de aspecto" [59]. Uma vez posto este novo horizonte, Leroux nada suprime das aspirações anti-hierárquicas do homem moderno. "O homem moderno não concebe mais nem senhores, nem escravos, nem padres, nem nobres, nem reis. Ele se diz ser seu próprio padre, ele se diz ser seu próprio senhor, ele se sente nobre, sente-se rei, pelo único fato de ser

homem" [60]. Em nenhum caso a resposta para a questão nova da associação deve trazer prejuízo para o irresistível movimento do mundo moderno na direção da destruição de todas as autoridades. A questão se torna portanto como organizar uma sociedade da não-hierarquia que seja resultado da vida livre e espontânea daqueles que a compõem? Se Leroux com efeito recusa qualquer visão utilitarista, atomística ou ainda contratualista da sociedade, nem por isso deixa de afirmar o primado ontológico do indivíduo. "Não digam tampouco que a sociedade é tudo e que o indivíduo é nada, ou que a sociedade está adiante dos indivíduos, ou que os cidadãos não são outra coisa além de súditos devotados da sociedade" [61]. Rejeição do anacronismo, rejeição do catolicismo, sob todos os seus disfarces e sob todas as suas formas, rejeição da moral do devotamento e de sua transposição para o socialismo, oposição a qualquer modelo organicista do social, a qualquer representação da sociedade como um grande corpo; são tantas as exclusões que Leroux pratica para marcar sua indefectível ligação com a liberdade dos modernos, que ele concebe não tanto como proteção dos gozos privados mas como a vinda a si da singularidade. Contra os saint-simonianos e em seguida contra Cabet, Louis Blanc e outros mais, Leroux não cessará de afirmar que é em continuidade com o princípio da individualidade, da personalidade, da liberdade, que o homem moderno deve inventar um novo viver-junto. "Sou eu uma porção, uma dependência dessa sociedade? Não. Sou uma liberdade destinada a viver em uma sociedade" [62].

Em termos políticos, deve ser efetuada a síntese entre liberdade e sociedade. Num nível mais propriamente filosófico, trata-se antes de harmonizar uma filosofia da expressão com uma filosofia da liberdade que repousa sobre a autonomia do sujeito.

Assim sendo, Leroux se opõe resolutamente às formas da nova política, da qual teve dolorosa experiência no seio do

saint-simonismo. A partir de sua aceitação das formas da mediação política moderna, ergue-se contra as experiências que, pretendendo contribuir com uma comunicação superior para a mediação institucional, engendram em realidade, sob a cobertura dos acessos à comunidades fusionais, relações políticas autoritárias, entre chefes carismáticos e massas dominadas. Pensador da fraternidade, no sentido filosófico do termo (somos todos filhos da mesma mãe), Leroux denuncia toda relação política que reproduza a relação pai-filho.

Primeiramente, a crítica do legislador-messias. Os saint-simonianos insistiram em glorificar Saint-Simon como um novo Sócrates ou em deificá-lo como um novo Cristo. Segundo eles, a sociedade moderna esperaria sua salvação de um messias revelador, e a pequena sociedade utópica, constituída em torno do culto do novo messias, teria como missão transformar a grande sociedade. Informado da crítica moderna às Escrituras, Leroux já recusa para o mundo antigo a tese do revelador único. O legislador-redentor (Moisés, Jesus) não é um indivíduo excepcional, não é um revelador, mas designa um tipo. *A fortiori*, o mundo moderno, universo da democracia, situa-se nos antípodas da revelação messiânica por um indivíduo excepcional ou por um microgrupo detentor da salvação. O nascimento da opinião pública, a substituição da palavra falada pela palavra escrita, com a tipografia, a imprensa, transformam as condições da legislação na modernidade e portanto as da legitimidade. Doravante, a legislação precisa responder ao princípio da multiplicidade dialógica e não mais depender do modelo da unidade inspirada. O legislador dos Tempos Modernos também só pode ser representação do povo; do mesmo modo, o governo representativo, longe de ser uma forma de transição, como pretenderam Saint-Simon e os saint-simonianos, é a forma política incontornável do mundo moderno. O consentimento universal é a favor da vontade do povo, expressa por seus mandatários. Instrumento permanente e necessário do progresso, o governo

representativo exprime a forma perfectível mas indestrutível do futuro. Preocupado no mais alto grau com as aventuras da emancipação — isto é, com a maneira pela qual o movimento emancipatório, por ilusão e por ausência de criticismo, pode produzir formas inéditas de dominação tanto mais temíveis quanto se proclama liberação definitiva — Leroux é dos primeiros a colocar a questão da transformação do governo representativo no sentido do aprofundamento da democracia. Longe de imobilizar o presente, reclama que se aperfeiçoe a representação nacional, constituindo de modo diferente o legislador. Assim sendo, aceitando reconhecer a divisão social entre privilegiados e não-privilegiados, no próprio nível das formas políticas, Leroux confere ao governo representativo a função de manifestação e de expressão do conflito. Mantém-se, reclamando uma representação especial para os proletários, a igual distância de uma estratégia de exclusão (os liberais) e de uma estratégia de integração ou de nacionalização das massas. Isto equivale a dizer que reclama que se constitua um espaço público representativo que viva da própria expressão do conflito.

Exige igualmente que se constitua o legislador. Com isso, entendamos, além de um convite para que se crie uma nova ciência política, que se forme a opinião pública, o projeto de uma dialética permanente entre as formas institucionais e o movimento histórico. Cada vez que sob o efeito de uma mutação do movimento emancipatório, uma nova consciência de horizonte aparece, enuncia-se uma nova formulação da questão política; convém então recorrer a uma nova definição da missão do legislador, elaborar um novo trabalho constituinte. Assim como a história do cristianismo foi pontuada por concílios, a vida política moderna deve ser ritmada por grandes convenções que, diante da amplitude da obra constitucional, terão o peso de concílios.

Assim, a Revolução de Julho fez com que surgisse na modernidade a questão da associação. Segue-se uma renovação da

questão política: ela se torna religiosa. Ao longo da exigência histórica da associação, efetua-se como que uma volta da sociedade sobre si mesma, como que uma interrogação radical sobre o próprio ser do social, de tal modo que ficam abaladas as fronteiras do político, confrontado, sob o efeito do acontecido, a uma questão metapolítica e neste sentido religiosa: Que é a humanidade, como experiência e como horizonte? O evento de julho vale como "fenômeno social total", indissoluvelmente fenômeno material e fenômeno espiritual. Revelação dos desejos infinitos de nossa natureza perfectível, o evento histórico revela a essência mesma da política moderna, seu *telos*, a comunicação ou o intercâmbio generalizado.

> *É esta continuidade de fenômenos materiais e espirituais, esta contínua encarnação do espírito e esta manifestação do espírito latente na natureza que constituem a vida. É essa faculdade de se comunicar que é a base e a essência da sociedade; o intercâmbio é a sua forma, e é este intercâmbio — o intercâmbio atual, o intercâmbio como é entendido hoje, não passa de uma mísera figura — que a política está destinada a realizar cada vez mais* [63].

Tendo a associação como horizonte, a política é obrigada doravante a praticar um procedimento associativo; parta quer das questões mais materiais, quer das questões mais elevadas, o político moderno não pode fazer economia da questão última sobre as relações dos homens entre si e, para além deles, sobre as relações da humanidade com Deus.

Por fim, Leroux gosta de declarar: "Não sou um autor, sou um crente". Com isso, confirma sua participação na atmosfera religiosa da época romântica, compartilhando a convicção segundo a qual o tempo do cristianismo passou e o tempo de uma nova religião chegou. Situa-se assim longe de Saint-Simon

e de sua concepção da religião como instituição essencialmente política e geradora de unidade. Leroux reconhece nos saint-simonianos um grande amor pela religião e um grande desejo de fazer uma nova religião. Se, no entanto, fracassaram, é porque, tendo permanecido, segundo ele, profundamente políticos, interessaram-se mais pela idéia de hierarquia, pelo princípio do servilismo, tirado da sociedade dos jesuítas, do que pela idéia verdadeiramente religiosa: a da atração focalizada como lei universal. O pensamento de Leroux dá acesso a uma dimensão autenticamente religiosa. Ainda que essa dimensão esteja destinada a produzir efeitos políticos, a esfera da religião, não subordinada a uma finalidade fundadora, é posta como um elemento, um meio, onde a política, a indústria e a arte vêm se banhar e tomar sentido. "Viver sem religião não é viver, é errar nas trevas, é estar entregue a todas as dúvidas, a todos os tormentos do coração, a todas as doenças da alma" [64].

A própria concepção da filosofia que Leroux professa, em oposição à de Cousin, requer a crença. Cousin delimita, circunscreve, compartimenta domínios estritamente separados. Em conexão com essa vontade de autonomia, concebe a filosofia segundo o modelo de uma ciência da observação. Leroux, por sua vez, associa filosofia e religião e além disso reclama uma metamorfose da filosofia em religião. Pouco atormentado pela necessidade da autonomia, ele procura mais a síntese; conduz a filosofia para o lado da arte e se mostra preocupado em instaurar uma relação de inerência do sujeito no objeto. A filosofia e a arte não têm em comum o pertencerem à ordem do consentimento? Se esta relação de inerência do sujeito no mundo orienta o discurso filosófico para a dimensão religiosa, esta orientação parece tanto mais desejável quanto uma experiência privilegiada, como o êxtase, pode dar acesso a uma experiência filosófica autêntica, durante a qual o filósofo-crente ata uma relação com o invisível. A relação da filosofia com

o êxtase traz a palavra filosófica de Leroux para o lado da palavra mágico-religiosa do sacerdote, do vidente.

Para Leroux, é sobre as ruínas do cristianismo, forma definitivamente morta, que poderá erguer-se a filosofia religiosa do futuro. Esta posição surge com toda clareza no momento do caso Schelling (1841). Leroux, por um lado, saúda o retorno de Schelling porque, contra Hegel, ele viera reafirmar a necessidade de ligar a filosofia à religião. Por outro lado, condena Schelling por não ter compreendido o princípio de progresso que está em ação na filosofia hegeliana e confundir o johanismo com a religião nova por instaurar, por ter dado uma palavra de ordem que somente tem valor como inspiração.

O tempo da filosofia passou, o tempo da religião chegou, pois a filosofia, ciência da vida, coloca necessariamente a existência de Deus. Deus, tríplice e uno, enquanto vida universal, intervém em cada ato da vida dos seres particulares. Contra o nominalismo, que vê apenas objetos separados e que engendra o ateísmo em filosofia e o egoísmo em política, Leroux coloca dois universais: a Humanidade e Deus, condições de possibilidade do intercâmbio, da comunicação generalizada, como as formas mais altas, as mais livres e as mais espontâneas da vida universal. Esta filosofia-religião é um vitalismo que, em nome da unidade da vida e de sua expressividade, combate as doutrinas analíticas capazes somente de perceber os fenômenos de dissolução, isto é, a morte.

É sob a forma de uma religião nacional que Leroux concebe a nova aliança entre política e religião; entretanto, como pensador político moderno, provê a criação de uma religião civil de condições rigorosas o bastante para que não se constitua um novo *nexus* teológico-político. Esta religião se define de início negativamente: para estar em acordo com o consenso político moderno, não comportará qualquer revelação especial, não instituirá um clero, como um corpo particular, recusará a supremacia do poder espiritual e não fundará uma teocracia. O modelo

em que Leroux se inspira é o *Traité des Autorités Théologiques et Politiques* de Espinosa. Deste retém a idéia de um culto público ou nacional que funcione como religião de Estado, exclusivo de seitas, e que permaneça estreitamente submetido ao controle pela instância política, bem como o reconhecimento da liberdade religiosa no nível do indivíduo, que corresponde ao princípio da liberdade de cada inteligência na sociedade moderna. Por esse caminho trata-se, para Leroux, de permitir a um grupo humano, reunido num mesmo território por considerações de utilidade, erguer-se ao nível de um povo, ou antes, conquistar enquanto povo sua unidade e sua identidade. Espelho no qual se reflete um sujeito político coletivo, a religião civil será o lugar estético onde por símbolos, cerimônias e festas a comunicação política terá livre curso. Esta democracia religiosa dá origem a um conjunto de instituições: a criação de um verdadeiro poder intelectual, um sistema de educação unitário, a ereção de templos onde se desenrolarão as cerimônias cívicas. Se Leroux se aproxima aqui das tendências da nova política, distingue-se radicalmente delas pela finalidade e pelas formas antiautoritárias que imprime na religião nacional. Este projeto, que reconhece uma dupla qualidade no homem, a de cidadão e a de sacerdote, é pensado como o próprio acabamento do processo de emancipação. Para Leroux, o homem moderno, em sua luta contra as religiões instituídas, confunde o ateísmo, ou o grau zero de religião, com a emancipação religiosa, com a abolição do privilégio do cálice. Cabe à democracia política determinar a lei da emancipação religiosa.

Mas esta nova aliança, em sua vontade de subordinar a religião civil à instância política, não seria destruidora de toda autenticidade religiosa? Não recairia, contra a vontade, numa perspectiva instrumental? Tal poderia ser a interpretação, caso não discernissemos que Leroux, mais do que pensar a emancipação moderna como um simples processo de secularização, vê na revolta contra o cristianismo um momento de transição

para além do qual um autêntico movimento de sacralização da história humana deve se instaurar, um movimento através do qual o homem moderno afirma menos a sua onipotência do que a sua vontade de se reaproximar da auto-instituição da humanidade, de Deus ou do absoluto.

É pela mediação da utopia que se forja a nova aliança. Na exata medida em que, com efeito, a política moderna traz consigo uma dimensão utópica, orienta-se para um "não-lugar" incernível do qual ela não pode defender-se ainda que ele esteja destinado a permanecer inacessível, a religião continua a manifestar a sua presença para além de toda institucionalização, e conserva a sua autonomia. Presente enquanto dimensão religiosa da emancipação moderna sob a forma de um culto público, a religião, religião da humanidade, igualmente intervém como aspiração, como consciência de horizonte utópico. Ela transfigura a natureza da sociedade política. Mais perto de Schleiermacher do que de Saint-Simon ou dos saint-simonianos, Leroux reconhece que a religião tem realidade própria: ela é irredutível à metafísica ou à moral. Intuição do Universo, da vida universal, a religião abre para o homem a experiência do infinito.

Esta experiência do infinito é complexa. Leroux, com efeito, coloca dois infinitos: um infinito verdadeiro e um infinito criado, manifestação do primeiro. "Há então dois *céu* [sic]: um Céu absoluto, permanente, envolvendo o mundo inteiro e cada criatura em particular e no seio do qual vive o mundo e cada criatura; e um céu relativo, não permanente, mas progressivo, que é a manifestação do primeiro no tempo e no espaço" [65]. Assim é conveniente decompor essa experiência se quisermos medir os seus efeitos na articulação da política utópica até a religião.

O primeiro céu é comparável ao que Leibniz chama o verdadeiro infinito, que "não é senão no *absoluto*, é anterior a toda composição e não é absolutamente formado pela soma das

partes" [66]. Ele é fundamento e condição de possibilidade do céu relativo, do infinito criado, sob os dois aspectos de espaço infinito e tempo eterno. Contra as diferentes figuras do dualismo, que têm em comum o fato de separarem o céu e a terra, seja que o devoto contemple um céu imaginário, seja que o ateu afirme o infinito absoluto, Leroux coloca uma presença do infinito no seio da natureza, no seio da vida, fazendo uma ponte que liga o céu à terra e a terra ao céu. Existem dois infinitos e portanto dois tipos de manifestações do infinito no finito: a vida apresenta um caráter de infinidade e de eternidade, ela participa da infinidade do mundo e da eternidade do tempo; além do mais, Deus é imanente ao universo e a todas as criaturas, Deus está em todas as suas obras; cada ser particular, individual, participa de Deus. A vida é, em uma certa medida, penetração do infinito no finito, e isto sob as três formas de relação: conhecimento, sentimento, sensação. "Deus não está fora do mundo porque o mundo não está fora de Deus" [67]. Esta comunicação entre o finito e o infinito efetua-se primeiramente numa relação de expressão e de manifestação. Cada vida individual não passa do reflexo de uma vida mais geral da qual ela depende; cada mônada é um espelho de Deus ou então de todo o universo. A comunicação se instaura, além disso, numa relação de aspiração do finito na direção da infinidade criada e para além dela, na direção do infinito absoluto. Inversamente, a emanação do primeiro céu no segundo infinito vai no sentido de uma perfeição progressiva.

Procedimento enigmático de Leroux e que o torna em certo sentido inclassificável. Tomando distância com relação às simplificações do movimento revolucionário, não pode assim ser acusado de ter ido contra a corrente da liberdade. Ao desviar o olhar do homem para a terra, Leroux descentra radicalmente o homem: o homem não é mais o centro de todas as conexões. Não se trata tanto de descreditar a humanidade mas de relativizar o seu poder, afirmando desse modo a sua especificidade

em relação aos dois infinitos. Convencido de que a vida presente é manifestação da vida eterna, Leroux tende a reintroduzir numa sociedade que deixa a iniciação da vida e da morte a cargo da estatística uma santificação da vida, uma aura de sagrado no seio do profano. Se toda vida exprime Deus, compreende centelhas do divino, nem por isso os dois infinitos deixam de ter como efeito aprofundar uma redobrada distância entre o ser universal e sua expressão. A comunicação entre o finito e o infinito não culmina num esvanecimento das diferenças. Se o filho, a vida individual, reflete a mãe, Deus, nem por isso ele a reflete exatamente. Se o céu é a vida por Deus no seio de cada criatura, o infinito se realiza sem deixar de ser infinito. Em razão do princípio da perfectibilidade, a humanidade, ser ideal e real ao mesmo tempo, tem vocação para se orientar na direção da reconciliação terrestre. Permanece o fato de que ela ficará sempre aquém de um total advento. Não se pode concluir a partir de uma relação entre o finito e o infinito por uma reconciliação de Deus com o mundo. Exprimir Deus não é ser Deus.

Aqui se marca a diferença com Feuerbach: este último, por meio da posição de um infinito criado, de um infinito no espaço e no tempo, chega a divinizar o Estado e a transformar conseqüentemente a política em religião. Leroux mantém um infinito verdadeiro e abre um espaço onde a dimensão da alteridade fica preservada, o sentido do heterogêneo, no seio de um mundo histórico que tende a privilegiar seu reinado. "Não me perguntem onde se situa o primeiro [céu]. Ele não está em parte alguma, em nenhum ponto do espaço, porque é infinito. (...) Jamais cairá no tempo, tampouco pertencerá ao espaço, porque é eterno" [68]. A utopia, desse modo orientada para o *completamente outro* (*le tout autre*), abre a política da emancipação para uma dimensão religiosa para sempre presente, para um incomensurável que evitará que se feche sobre si mesma,

glorificando, por exemplo, o Estado, "o homem absoluto", segundo Feuerbach.

A força de Leroux está no encontro entre uma vontade de afirmar um progresso ao infinito — não existe separação entre o reino da natureza e o reino da graça — e um arraigamento não menos determinado a uma política da finitude. A aproximação entre a natureza e a graça não significa coincidência. O Ser é mobilidade, movimento progressivo, aspiração. Apesar desse aumento de sacralização da história humana, chegada a si do ser-humanidade, a diferença radical do primeiro céu permanece intocada e intocável. É assim que tem origem, num pensamento não-resignado, um sentido muito agudo da autolimitação, uma outra maneira de estar em contato com o invisível em ação na história, de atar laços com uma liberdade que se torna mais forte por jamais se verter na ilusão do domínio, de estar à escuta do mistério da vida.

> *O progresso é o finito aspirando ao infinito, por meio de um consentimento com Deus, neste sentido, de que é o próprio Deus ao infinito que no-lo inspira, e que no entanto é o finito. Somos finitos e não podemos nem devemos, em nossa aspiração ao infinito, sair dos limites de nossa natureza* [69].

A originalidade de Leroux não estaria em ter reintroduzido no socialismo a idéia de infinito positivo, ou infinitamente infinito, segredo do "grande racionalismo" segundo Merleau-Ponty? Mas qual seria a possibilidade teórica dessa reativação em um pensamento da história? Merleau-Ponty jura estar irremediavelmente perdida a inocência do grande racionalismo. Resta o fato de que Leroux, ao tomar esse caminho, soube manter o socialismo à distância de uma aliança mortal com o pequeno racionalismo.

*

Considerando-se o caminho assim percorrido, no seio da tradição socialista, avalia-se sem dificuldade a complexidade e a multiplicidade das figuras na nova aliança entre a política e a religião. Política gloriosa, em Saint-Simon, que tende a embaçar as fronteiras entre o humano e o divino, a nova política, com a Igreja saint-simoniana — a despeito da tensão que existe entre o projeto de fundar uma nova teocracia e o culto do amor — toma a forma de uma regressão histórica em relação à disjunção que a modernidade pratica entre o teológico e o político. Deste ponto de vista, reina um consenso a respeito da necessidade de separar o político do religioso, entre correntes ou autores tão opostos quanto os pensadores liberais, Hegel e Marx. Eles participam igualmente da "maquiavelização" do pensamento político. Assim, a teocracia saint-simoniana, o projeto de erigir um novo poder espiritual acima da esfera propriamente política, sem qualquer dúvida possível, estão na contramão do movimento de emancipação próprio à modernidade. O desdém manifestado pelos saint-simonianos pela questão da liberdade atesta suficientemente que o novo modelo de sociedade orgânica e hierárquica que propunham contra a utopia constitucional estava destinado a barrar o movimento da transcendência prática, conferindo-lhes limites intransponíveis, colocando um término na mobilidade de sociedade democrática. Apesar dos apelos em prol de uma expansão infinita da indústria, depreende-se dos escritos saint-simonianos um curioso estatismo: a sociedade bem integrada parece votada a uma eterna repetição dele. Reconhecem-se aí os sinais de uma forma de cultura e de política autoritárias. Mas seria um erro tratar, por causa disso, a aventura saint-simoniana como uma extravagância, como uma bizarria teológico-política sem conseqüências, que o universo democrático tivesse definitivamente deixado para trás. Para aquele que se abstiver de julgar soberanamente — e as ressurgências contemporâneas da nova política deveriam incitar à prudência — numa experiência política desse tipo podem ser percebidos um

medo do novo, uma recusa da contingência democrática das estruturas morais e sociais, mas uma não menos autêntica aspiração a uma nova forma de comunidade humana.

Com a questão colocada desse modo, pode-se avaliar melhor aquilo que pode nos incitar a atar uma relação viva com Leroux. Figura exemplar no sentido de que, em sua vontade obstinada de síntese, ele recusa as escolhas que se colocam sob forma de oposição binária, tais como retorno ao liberalismo ou repetição do jacobinismo, desencanto liberal ou política gloriosa e estetização da política. Praticando um método associativo, Leroux atalha as oposições bem marcadas, congeladas, sem se orientar na direção de uma harmonização dialética e reconciliadora. Desejoso de encontrar, de inventar articulações novas, permanece preocupado no mais alto grau em não violentar o não-idêntico. É como se a hermenêutica de Leroux conseguisse tornar o seu ouvido sensível a todas as ondas que compõem o oceano moderno. De sua admiração pelo grande desígnio de Saint-Simon, de sua passagem pela nova política saint-simoniana soube tirar uma inspiração utópica e a vontade de colocar a questão da emancipação no entrecruzamento de várias dimensões, para evitar que o socialismo rebaixasse o Ser ao plano do ser exterior do "real". Mas, profundamente enraizado na tradição democrática, foi imediatamente sensibilizado pelo anacronismo da nova política saint-simoniana; foi, mais do que qualquer outro, alertado do desvio da nova política na direção de um novo despotismo. Nem por isso repudiou qualquer uma das manifestações da vida de desejo que se exprimiram no movimento saint-simoniano e nas grandes revelações utópicas. Ao invés de se descartar das paixões, ele afirmou sua neutralidade: nem novo ponto de Arquimedes, nem obstáculo insuperável, as paixões são aquilo que o meio social humano faz delas [71]. É assim que ele acolhe a passionalidade moderna. "Nunca as simpatias humanas foram tão desenvolvidas, nunca tantos homens sentiram bater seu coração com o amor pela

humanidade" [72]. Mas ainda, ele reconhece, no próprio cerne do movimento da emancipação, o surgimento de um verdadeiro "sentimento oceânico" [73]:

> *De tanto quebrar as barreiras do espaço e do tempo, o espírito humano chegou a uma imensa generalização (...) Que consciência nova deve ter saído, para o homem, de um tal pensamento! A Humanidade, outrora dividida em uma multidão de riachos, hoje nos aparece como um só todo (...); o homem moderno, com um Deus único e um gênero humano solidário, sente-se parte de um Oceano.*

Leroux interpreta portanto a consciência política moderna como aspirando a conjugar o movimento infinito da transcendência prática com a busca de um novo viver-junto dos homens. Para os modernos que fazem sua a questão da associação, o advento de uma nova comunidade humana não está necessariamente destinado a prejudicar a emancipação, produzindo novas formas hierárquicas. Voltado para o sentido da liberdade e da pluralidade, este advento pode, ao contrário, representar o seu coroamento, pondo abaixo a casta moderna, a casta de propriedade. Para Leroux, contrariamente à interpretação que os saint-simonianos lhe deram, o gênio de Saint-Simon consiste na descoberta, sob o estímulo da revolução e da indústria, de um novo princípio de ligação das sociedades humanas, a *Atração,* votado a substituir o princípio multisecular da hierarquia e da dominação. Mas, com essa revelação, Saint-Simon somente abriu um caminho, revelou um horizonte. Leroux, na perspectiva de um socialismo antiautoritário, enuncia perfeitamente a questão: De que maneira se deve conceber a atração entre os homens? Se o homem é outra coisa que não sensação, se é também sentimento e conhecimento, como é que o reino da atração poderá se estabelecer? Confrontado com esta questão, que não é outra senão a do laço social, Leroux rechaça tão vigorosamente a solução saint-simoniana — a "hierarquia da nova fábrica" (o modelo piramidal de acordo com a fórmula: o amor vem de baixo e a autoridade vem do alto) — quanto a solução de Fourier — "colméia de abelhas", a seu ver, puramente mecânica. Preocupado em reunir o impulso utópico e a questão política, ou melhor, em regular o impulso utópico pela instituição política, pensa em dar formas à matéria da atração através de um princípio fundamentalmente político: a amizade. Uma política da *filia* contra as políticas utópicas de *eros,* tal parece ser a direção da síntese de Leroux, e o ponto crucial a partir do qual ele privilegia o múltiplo contra o um [74]. Moderno, Leroux não dissocia a política das paixões, mas entre as paixões ele escolhe a mais sublimada — ela compreende um momento de conhecimento — e aquela que, em sua essência, fundamenta a pluralidade. A amizade conjura ao mesmo tempo o egoísmo, a saber, as políticas que tendem a reificar a separação, e as tendências da nova política para instaurar o reino de *eros.* A teoria de Fourier e a prática de Enfantin não revelaram a desmedida e o movimento irresistível na direção de um estado fusional e do esvanecimento da individuação [75]?

A amizade não configuraria, ao contrário, aquela relação que deixa espontaneamente surgir a diferença entre duas liberdades, que cria, por meio do próprio surgimento das diferenças, o lugar para uma relação? Momento em que a experiência epifânica do outro revela o invisível — o pertencimento ao ser-humanidade — no seio do visível, a amizade se transfigura em solidariedade. Ela confere um fundamento ontológico ao ser-junto democrático que, respeitando a diferença entre as três ordens de manifestação da vida, constitui-se como lugar de emergência de um intercâmbio generalizado. Comentador e crítico de La Boétie, Leroux propõe com a Tríade a forma de comunidade que permite lutar contra o Um, impedindo que o *todos uns* venha a ser abolido num novo *todos Um.* Moldada pelo tormen-

to do infinito, a utopia de Leroux, ou o *verdadeiro contra um*, guarda o sentido da finitude em que estejam afastadas, escorraçadas, as fantasias da coincidência, seja no seio da espécie humana, seja do homem até Deus.

Leroux, abandonado pela contra-revolução na praia de Samarez, é mesmo aquela sentinela que vigia permanentemente para que o "sentimento oceânico" não carregue aqueles que se deixam levar por ele na direção de margens tirânicas.

Tradução: Lygia Araújo Watanabe

NOTAS

[1] Título de uma obra de A. Erdan, *La France Mystique. Tableau des Excentricités Religieuses de ce Temps*, 2 vols., Paris, 1855. Ver igualmente G. de Nerval, *Les Prophètes Rouges, Oeuvres* (Pléiade, T. II, pp. 1235-42); B. Malon, *Exposé des Ecoles Socialistes Françaises*, Paris, 1872. Mais próximo de nós: F. E. Manuel, *The Prophets of Paris*, Cambridge, 1962; D. G. Charlton, *Secular Religions in France (1815-1870)*, London, 1963; H. Desroche, *Socialismes et Sociologie Religieuse*, Paris, 1965; do mesmo autor, *Les Dieux Rêvés*, Paris, 1972; F. P. Bowman, Religion, Politics and Utopia in French Romanticism, *Australian Journal of French Studies*, vol. XI, n.º 3, 1974, pp. 307-24; P. Bénichou, *Le Temps des Prophètes*, Paris, 1977.

[2] Fourier, *Théorie des Quatre Mouvements, Oeuvres*, Paris, 1966, T. I, pp. 195-202.

[3] M. Abensour, L'Histoire de l'Utopie et le Destin de sa Critique, *Textures*, 1973, 6-7, pp. 3-26, e 1974, 8-9, pp. 55-81.

[4] *Manuscrits de 1844*, em K. Marx, *Oeuvres*, Pléiade, T. II, p. 79. Igualmente: "A abolição da religião enquanto felicidade ilusória do povo é a exigência de sua verdadeira felicidade" (*Contribution à la Critique*, Aubier, p. 53). Assim, é legítimo pensar, como E. Nolte, que "a significação última da sociedade sem classes consiste nisto, que ela é chamada a substituir a transcendência teórica (...) E se a sociedade sem classes pode ser essencialmente atéia, é precisamente porque em lugar de combater e de suprimir a religião, ela realiza sua intenção legítima, tornando-a portanto supérflua" (*Le Fascisme dans Son Époque*, Julliard, 1970, T. III, pp. 454-5). Uma ressalva, no entanto, e os *Manuscrits de 1844* insistem nisso por várias vezes: o ateísmo só tem valor de transição; não constitui a forma acabada da emancipação.

[5] Encontramos o texto completo da circular em H. Desroche, *Socialismes et Sociologie Religieuse*, Paris, 1965, pp. 319-33. Como escreve Desroche, "A circular... é de fato faca de dois gumes. Se denuncia uma neo-religião ou um neo-cristianismo que desejaria fazer-se passar por comunismo, da mesma forma ela recusa um comunismo que pretenderia disfarçar-se teórica ou praticamente com categorias ou um comportamento religiosos" (p. 318). Convém distinguir, ao que parece, o *verdadeiro socialismo* alemão, que corresponde a uma tentativa de "espiritualizar", de "filosoficar" o socialismo francês ou inglês, evitando colocar as questões políticas e econômicas num país que não havia feito sua revolução, em suma, um socialismo que contribui para afundar o movimento social alemão num nada político, e as utopias religiosas

francesas, que não se desviam das questões práticas, mas que visam antes, para retomarmos o neologismo de Cabet, a "utopianizar" o mundo. De onde decorre uma diferença de tratamento muito sensível entre as invectivas de menosprezo dirigidas a Weitling e a Kriege, enviscados na ideologia alemã, e as críticas moderadas dirigidas aos franceses. É assim que Engels diz, em 1844: "Em Paris, no meu caminho de volta, visitei um Clube comunista da escola mística (...) Entendiam o termo 'Deus' exatamente do mesmo modo que as pessoas de Ham Common entendiam o *love-spirit* (espírito de amor). Declaravam, no entanto, que esta era uma questão secundária, estavam de acordo conosco em todos os projetos práticos, e diziam; em suma, o ateísmo é a vossa religião. Religião, em francês, significa convicção, sentimento, e não culto (*worship*)" (citado em Desroche, op. cit., p. 284). Da mesma forma, a crítica do projeto de emigração do Cidadão Cabet em *La Revue Communiste* (1847), em *Manifeste Communiste,* Paris, Costes, 1953, pp. 177-81. Para uma apreciação mais severa, v. Desroche, op. cit., pp. 267-8 e 275.

[6] A irreligião, negação de todo dogma e de toda autoridade tradicional e sobrenatural, caminha tanto menos na direção de um mero positivismo antimetafísico, quanto, ao contrário, ela liberará o espírito de curiosidade cosmológica e metafísica. Assim sendo, da mesma forma que o socialismo se dissocia do Estado, da unidade estatal, não é impensável que ele dê origem a um ou vários socialismos místicos, uma das mais importantes manifestações do livre pensamento religioso. Ver *L'Irréligion de l'Avenir,* Paris, 1902, p. 317.

[7] J. Rancière, *La Nuit des Prolétaires,* Fayard, 1981, p. 180.

[8] *Manifeste Communiste,* op. cit., p. 172.

[9] G. Lefrançais, *Etude sur le Mouvement Communaliste à Paris en 1871,* Neuchâtel, 1871.

[10] W. Benjamin, Thèses sur la Philosophie de l'Histoire, *Poésie et Révolution,* Paris, 1971, pp. 279-80; E. P. Thompson, *The Making of English Working Class,* Pelican Books, 1968, p. 13.

[11] W. Benjamin, ibid.

[12] J. Scherer, La Crise de l'Intelligentsia Marxiste Avant 1914, *Revue des Études Slaves,* Paris, LI, 1978, pp. 207-15.

[13] Guyau, *L'Irrêligion de l'Avenir,* op. cit., p. 1.

[14] G. Mosse, *The Nationalization of the Masses,* New York, Howard Fertig, 1975; e *Nazism — A Historical and Comparative Analysis of National Socialism,* Oxford, Basil Blackwell, 1978.

[15] E. Nolte, *Le Fascisme dans Son Époque,* T. 3, p. 428.

[16] Para um estudo das relações entre essas três constelações, ver J.-P. Lacassagne, Pierre Leroux, Saint-Simon et les Saint-Simoniens, *Cahiers de l'I.S.E.A.,* série H.S. n.º 16, T. VII, n.º 1, janeiro de 1973, pp. 57-91.

[17] Citaremos seguindo a edição Anthropos, *Lettres...,* T. I, p. 48.

[18] J. Dautry, Le Comte de Saint-Simon et Dieu, *Révue Internationale de Philosophie,* 1960, fasc. 3-4, pp. 323-43.

[19] J. Dautry, Nouveau Christianisme ou Nouvelle Théophilanthropie? — Contribution à une Sociologie Religieuse de Saint-Simon, *Archives de sociologie des religions,* n.º 20, 1956, p. 29.

[20] P. Leroux, *Revue Indépendante,* abril-junho de 1842, pp. 551-5; Le Milieu du Dix-Neuvième Siècle, *La République,* 24 de fevereiro de 1850, p. 2.

[21] Jouffroy, Comment les Dogmes Finissent, *Le Globe,* 24 de maio de 1825, em *Mélanges Philosophiques,* p. 27.

[22] *L'Industrie* (1817), *Deuxième Lettre,* T. I, p. 141.

[23] *Projet d'Encyclopédie* (1809), T. VI, p. 157.

[24] Saint-Simon, *Oeuvres,* T. VI, p. 157.

[25] Saint-Simon e A. Thierry, *De la Réorganisation de la Société Européenne* (1814), T. I, p. 247.

[26] Fichte, *Conférences sur la Destination du Savant* (1794), Paris, Vrin, 1969, p. 87. Sobre esse ponto, cf. L. Ferry, *Politique et Philosophie chez Fichte,* tese de doutoramento de Estado, Reims, 1980, pp. 428-41.

[27] P. Leroux, Le Milieu du Dix-Neuvième Siècle, *La République,* 3 de fevereiro de 1850, pp. 1-3.

[28] Maquiavel, *Discours sur la Première Décade de Tite-Live,* Livro I, cap. X, Pléiade, p. 407.

[29] *Lettre à Son Neveu* (1810), T. I, pp. 96-101. Particularmente significativa a esse propósito é a aparição de Carlos Magno, que teria visitado Saint-Simon prisioneiro sob o Terror. "Carlos Magno me apareceu e me disse: desde que o mundo existe, nenhuma família gozou a honra de produzir um herói e um filósofo de primeira linha; esta honra estava reservada à minha casa. Meu filho, teus sucessos como filósofo igualarão àqueles que obtive como militar e como político; e desapareceu" (op. cit., p. 101).

[30] *Sa Vie Écrite par Lui-Même* (1809), T. I, pp. 77-88. Igualmente, T. VI, pp. 310-2, dois belíssimos textos sobre filosofia e experimentação.

[31] *Lettres...,* T. I, p. 55.

[32] J.-J. Rousseau, *Du Contrat Social,* L. II, cap. VII, *Oeuvres,* Pléiade, T. III, p. 381.

[33] *Lettres...,* T. I, p. 41.

[34] Saint-Simon, *Oeuvres,* T. I, p. 115.

[35] *Introduction aux Travaux Scientifiques du Dix-Neuvième Siècle,* (1808), T. VI, pp. 165-8 e pp. 310-2.

[36] Ibid., p. 173, e *Mémoire sur la Science de l'Homme,* T. V, p. 173.

[37] *Projet d'Encyclopédie* (1808), T. VI, p. 290.

[38] *Lettres...,* T. I, p. 40.

[39] Ibid., p. 55.

[40] "A ação dos governos não será atacada abertamente; mas, sim, pouco a pouco, e somente pela força da verdade, a religião da atração conquistará os corações e os espíritos, ao mesmo tempo em que se organizará com o estabelecimento dessas espécies de falanstérios que Saint-Simon chama de Conselhos de Newton e que ele agrupa em número indefinido em torno do Conselho Supremo, não lhes conferindo outros limites além dos da terra, e convidando a toda a Humanidade a fazer parte deles" (P. Leroux, Lettres sur le Fourierisme, 4.ª carta, *Revue Sociale,* setembro de 1846, pp. 183-4).

[41] B. Constant, *De la Liberté chez les Modernes,* Paris, Le Livre de Poche (col. Pluriel), 1980, p. 185.

[42] Ibid., p. 501.

[43] *Le Nouveau Christianisme,* ed. por H. Desroche, Seuil, 1969, p. 131.

[44] E. Rodrigues, *Lettres sur la Religion et la Politique,* 1829, p. 130.

[45] W. Benjamin, L'Oeuvre d'Art à l'Ère de sa Reproductibilité Technique, em *Poésie et Révolution,* Paris, 1971, pp. 171-210.

[46] W. Benjamin, op. cit., p. 207.

[47] *Doctrine de Saint-Simon. Exposition. 1ère année, 1829,* Paris, 1924, pp. 105-6. Sobre as formas desta nova política saint-simoniana, ver J. Vidalenc, Les Techniques de la Propagande Saint-Simonienne à la Fin de 1831, *Archives de Sociologie des Religions,* n.º 10, julho-dezembro de 1960, pp. 3-21.

[48] S. Charléty, *Histoire du Saint-Simonisme,* Gonthier, 1965, pp. 153-4.

[49] W. Benjamin, op. cit., p. 184.

[50] Lamennais, *De la Religion Considérée dans ses Rapports avec l'Ordre Politique et Civil,* Genebra, Du Milieu du Monde, 1825-1826, pp. 49-50. A este respeito, ver M. Gauchet, Tocquéville, l'Amérique et Nous — Sur la Genèse des Sociétés Démocratiques, *Libre,* n.º 7.

[51] *Doctrine de Saint-Simon, Exposition, 2e année, 1829-1830,* Paris, 1830, p. 3-4.

[52] Ibid., pp. 108-9.

[53] *Exposition, 1ère année,* op. cit., p. 177.

[54] Ibid., p. 87.

[55] P. Enfantin, *La Vie Éternelle,* Paris, 1861, pp. 104-5. Sobre a vida do grupo saint-simoniano, ver Claire Démar, *L'Affranchissement des Femmes,* Payot, 1976, principalmente o estudo de V. Pelosse.

[56] P. Leroux, *La Grève de Samarez,* Paris, 1979, T. II, p. 420-1.

[57] Leroux escreve a respeito das *Lettres d'Un Habitant de Genève...*: "Neste livro, não se trata de maquiar o passado mas de inaugurar o futuro; não se trata de reconstruir a autoridade mas de ABOLI-LA, estabelecendo entre os homens a verdadeira autoridade, aquela que

resulta da natureza humana enfim compreendida, e que não é uma autoridade mas uma harmonia. Neste livro, trata-se, meu caro Proudhon — seria preciso que eu diga? — não exatamente de sua teoria da Anarquia mas da verdade em relação à qual a sua teoria é o erro; e, muito embora Saint-Simon não tenha apreendido, reconheço, o verdadeiro princípio de organização que ABOLIRÁ ao mesmo tempo tanto a exploração do homem pelo homem quanto qualquer dominação do homem sobre o homem, ele foi o primeiro dentre todos os mortais que se adiantou nesse terreno onde nós o seguimos" (*La République,* 10 de fevereiro de 1850).

[58] *La République,* 3 de maio de 1850.

[59] De la Philosophie et du Christianisme, *Revue Encyclopédique,* 1832, p. 319.

[60] *Revue Sociale,* p. 9.

[61] Ibid., p. 21.

[62] Ibid., pp. 21-2.

[63] De la Philosophie et du Christianisme, *Revue Encyclopédique,* agosto de 1832, p. 310.

[64] "De Dieu", *Revue Indépendante,* Paris, 1842, p. 31.

[65] *De l'Humanité,* 1840, T. I, p. 233.

[66] Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'Entendement Humain,* L. II, cap. XVII, I.

[67] *De l'Humanité,* p. 227.

[68] *De l'Humanité,* p. 233.

[69] P. Leroux, *Revue Sociale,* 1846, p. 132.

[70] Merleau-Ponty, *Signes,* Paris, 1960, pp. 185-91.

[71] *Revue Sociale,* p. 108.

[72] *Aux Philosophes,* in *Oeuvres Complètes,* T. I, p. 44.

[73] *Revue Sociale,* 1846, p. 9.

[74] *La République,* 6 de janeiro de 1849, 2.º ano, n.º 6.

[75] Ver a crítica de H. Marcuse, *La Dimension Esthétique,* por G. Friedman, *The Independent Journal of Philosophy,* vol. III, 1979, pp. 141-3.

5

W. BENJAMIN ENTRE MELANCOLIA E REVOLUÇÃO PASSAGENS BLANQUI *

Para Valentin Pelosse

Quando reeditei, alguns anos atrás, em colaboração com Valentin Pelosse, textos já então raros de Blanqui, *Instructions pour Une Prise d'Armes; L'Éternité par les Astres* (Paris, La Tête de Feuilles, 1972), tentei ler e interpretar a gesta revolucionária de Blanqui recorrendo a Walter Benjamin; recorremos assim a uma "colagem" de citações sobre o texto das *Instructions* e decidimos inserir nesse conjunto as teses de Benjamin, *Sur le Concept d'Histoire.*

Tratava-se não de uma decisão arbitrária mas do reconhecimento de uma dívida. Walter Benjamin, com efeito, sobretudo no texto *Paris, Capitale du XIX^e Siècle* (1935) surgia como um

* Agradeço muito a Heinz Wismann que me encorajou a tentar esta caminhada.

"farol" cujos raios permitiam discernir o fundo filosófico e cosmogônico do radicalismo revolucionário de Blanqui e libertar, por conseguinte, aquele que seu biógrafo, Geffroy, chamava "o Encarcerado" da abordagem tradicional e exclusivamente política.

É na direção inversa que eu gostaria agora de transitar: não mais desvendar a fisionomia de Blanqui às custas do olhar atento de W. Benjamin, mas detectar o que na obra de Benjamin encontra-se relacionado com a presença repentinamente insistente de Blanqui. Ou melhor, tratar-se-ia de assinalar, de reabrir, de percorrer as "Passagens" que vão de Blanqui a Benjamin, de ligar-se aos movimentos e às restrições feitas por W. Benjamin. Em suma, as "Passagens Blanqui", as Passagens abertas, produzidas por Blanqui na obra de W. Benjamin:

— Quais os objetos que o choque desse reencontro revelou?

— Que poder de despertar concede à imagem do Encarcerado? A que novas pistas, renovadas ou entrecruzadas teria essa imagem lançado W. Benjamin?

— Quais tramas se constituíram, se teceram, que afinidades eletivas se teriam estabelecido no momento desse encontro?

Pierre Missac evoca com propriedade a qualidade dessa descoberta fortuita, quase "acidental" [1]:

> *Quer se trate de Jochmann quer de Blanqui, Benjamin descobre freqüentemente o tema de seus estudos ou novas pistas de reflexão graças aos passeios pelas bibliotecas com o faro do colecionador, ou a esses encontros caros aos surrealistas, a uma espécie de acaso objetivo.*

Com efeito, talvez até se possa surpreender aqui como que uma coincidência do subjetivo e do objetivo? E como não considerar essa hipótese ao ler-se a carta de W. Benjamin a Werner Kraft, datada de 28 de outubro de 1935 [2]:

> *Além do mais, não me sinto absolutamente constrangido a procurar com o que rima em geral o mundo tal como vai indo. Neste planeta já são bem numerosas as culturas que soçobram no sangue e no horror. Devemos naturalmente desejar-lhe que um dia venha ele a conhecer uma que tenha superado o sangue e o horror; inclino-me até mesmo, assim como Scheerbart, a acreditar que o planeta espera por isso. Mas que nós possamos depositar esse presente sobre a mesa do seu centésimo milionésimo ou quatrocentésimo milionésimo aniversário, eis algo terrivelmente duvidoso. Ou senão, ele acabará por nos servir o juízo final, a fim de nos punir por tê-lo felicitado tão estabanadamente. No que me concerne, esforço-me por dirigir meu telescópio para além da bruma ensangüentada, a uma miragem do século dezenove, que me esforço por descrever segundo os traços que ela revelará em um mundo futuro, liberado da magia.*

Cerca de um ano depois, sobrevém a descoberta de *L'Éternité par les Astres*, e Benjamin lê pela primeira vez, no livro de Geffroy, a "queda" da hipótese astronômica de Blanqui [3]:

> *No momento presente a vida inteira do nosso planeta, desde o nascimento até a morte, se detalha dia a dia nas miríades de astros irmãos, com todos os seus crimes e desditas. Isso que chamamos progresso é emparedado em cada terra e com ela se esvaece. Sempre e por toda parte, no campo terrestre, o mesmo drama, o mesmo cenário no mesmo espaço estreito, uma humanidade ruidosa, envaidecida de sua grandeza, cren-*

do-se o universo e vivendo em prisão como se em uma imensidade, para logo soçobrar com o globo que carregou no mais profundo desdém o fardo do seu orgulho. A mesma monotonia, o mesmo imobilismo nos astros estranhos. O universo se repete sem fim e sapateia sem sair do lugar. A eternidade encena imperturbável, no infinito, os mesmos espetáculos.

Blanqui, um anti-Scheerbart, pólo extremo nas antípodas daquele que, aos olhos de Benjamin, soubera fazer o grande achado consistindo "em fazer com que os astros defendessem junto aos humanos a causa da criação" [4]?

Como W. Benjamin, cujo *Sens Unique* tem como texto final "Vers le planétarium", não voltaria o olhar para Blanqui, não ficaria perplexo diante de uma figura do comunismo radical que tentou simultaneamente, do seio do século XIX, reatar com a experiência cósmica do homem antigo, tida como insignificante pelo homem moderno? Como não daria W. Benjamin toda a atenção àquele que, qual irmão gêmeo nascido sob o signo de Saturno, parece jamais esquecer que a terra é um astro?

A maior parte dos intérpretes parece afetada por surpreendente cegueira. Avisados da presença de Blanqui nas *Passages Parisiens*, permanecem entretanto presos à representação tradicional — Blanqui especialista da insurreição — a uma visão pré-benjaminiana, por não concordar com o deslocamento que Benjamin soube praticar quando da leitura de Geffroy e de *L'Éternité par les Astres*. Blanqui, longe de ser na obra de Benjamin uma figura emblemática da revolução permanente, destaca-se como figura insólita de revolucionário. O enigma de Blanqui: nele, a idéia de revolução é misteriosamente associada a uma visão infernal da repetição — os astros pronunciando o requisitório — e bate exatamente por aí às portas da teologia.

Qualidade do encontro

Primeiro, um encontro tardio. W. Benjamin concebe seu grande projeto sobre o século XIX em 1927, um ano depois da publicação de *Le Paysan de Paris* de Aragon, em que ele reconhece o *initium* de seu trabalho. "Há no começo Aragon, *Le Paysan de Paris*, que à noite, na cama, eu nunca podia ler mais que duas ou três páginas, pois batia-me tão forte o coração, que eu tinha de abandonar o livro" [5]. Ora, nenhum traço de Blanqui aparece na primeira fase, a da estadia em Berlim, onde o projeto levava o subtítulo de "magia dialética", nem por ocasião dos encontros históricos com Adorno em 1929, que inauguraram a segunda fase.

Se o nome de Blanqui está ausente da Exposição de maio de 1935, pode-se no entanto considerar que a sombra do revolucionário flutua sobre esse texto em dois pontos:

a. no fragmento IV, *Baudelaire ou les Rues de Paris*, a propósito dos conspiradores profissionais que pertencem à boemia. Convém notar que nesse estádio, W. Benjamin, sublinhando o caráter indeciso da função política do conspirador profissional cujo campo de ação é o exército, teria tendência, em nome de um historicismo marxista clássico, a rejeitar essa figura política para a "pré-história" do movimento social, para a imaturidade. O *Manifesto Comunista* escrito pelos "verdadeiros chefes do proletariado" adquiriu assim valor de ruptura.

b. no fragmento VI, *Haussmann ou les Barricades*, é a mesma significação de uma tendência historicista que estaríamos propensos a atribuir à referência feita a Engels; trata-se, seguramente, da introdução de 1895 às *Lutas de Classes na França* de Marx, citada nas *Passages*..., em que Engels, invocando a maturidade do movimento já então adquirida, dispensa com o mesmo gesto soberano o combate em barricadas, a utopia e as revoluções feitas ou projetadas sob o impulso de pequenas minorias conscientes.

Mas não é absolutamente em termos que poderiam interpretar-se como homenagem à lucidez crítica de Blanqui, muito cedo preocupado em marcar a separação entre proletariado e burguesia, que W. Benjamin saúda a novidade da Comuna de 1871 que, segundo ele, pôs fim à "fantasmagoria" que pesava sobre a liberdade do proletariado, destruindo a ilusão de "que a revolução proletária de mãos dadas com a burguesia teria como tarefa acabar a obra de 1789" [6].

Se o nome de Blanqui não é pronunciado, pode-se entretanto percebê-lo ali em uma espécie de presença-ausência, com tudo o que se ligava, segundo Marx em *As Lutas de Classes na França,* muito precisamente a esse *nome*: "... o proletariado se agrupa cada vez mais em torno do socialismo revolucionário, em torno do comunismo para o qual *a própria burguesia inventou o nome de Blanqui*" (sublinhado por nós, M. A. em Paris, Pauvert, 1964, p. 179).

Lembremos apenas que o nome de Blanqui não era estranho ao Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, já que foi na revista do seu primeiro diretor, Carl Grünberg, que G. Bourgin publicou em 1930 o texto das *Instructions* (*Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung,* T. XV, 1930, p. 272-300, como também em *La Critique Sociale*, outubro de 1931).

Mas foi somente em final de 1936-início de 1937 que W. Benjamin leu pela primeira vez a obra de Gustave Geffroy consagrada a Blanqui, *L'Enfermé* (Paris, 1897) — de acordo com a lista das leituras de W. Benjamin divulgada por Pierre Missac. G. Geffroy é também autor de um livro consagrado a Charles Meryon, gravador à água-forte do século XIX descoberto por W. Benjamin no começo de 1936, segundo a carta de 30 de janeiro de 1936 a W. Kraft [7].

Tal é pois o primeiro contato indireto com *L'Éternité par les Astres* (P 's, 1872). Entretanto, se dermos crédito à carta fundamentai Benjamin a Horkheimer de 6 de janeiro de

1938, é no final de 1937 que se pode fixar o verdadeiro encontro, ou melhor, a entrada definitiva de Blanqui no "universo dos pensamentos mais familiares" de Benjamin.

Três textos permitem apreender essa primeira percepção; duas cartas a Horkheimer, a de 6 de janeiro de 1938 e a de 16 de abril de 1938, e um extrato de *Das Passagen-Werk* (*PW* 169) fazendo explicitamente referência à primeira carta a Horkheimer. Para W. Benjamin, o texto de *L'Éternité par les Astres,* não recebeu ainda a atenção que merece. Tal negligência explica-se em parte; à primeira vista, esse escrito parece insípido e banal e trai "as pesadas reflexões de um autodidata". Mas, pronunciando-se sobre o estatuto desse texto, Benjamin reconhece uma especulação cosmológica, melhor, descobre uma verdadeira especulação teológica que tem por objeto o inferno: "Se o inferno é um objeto teológico, pode-se qualificar de teológica essa especulação. A visão do mundo que Blanqui esboça, buscando seus dados na física mecanicista, é, de fato, uma visão infernal" [8].

Longe de ver aí um capricho adventício, W. Benjamin, tão estimulado quanto perturbado, leva a sério a hipótese astronômica de Blanqui e se interroga sobre o enigma que essa especulação sobre o universo constitui no trajeto do grande revolucionário. Menos inesperada nele que em qualquer outro, qual é sua necessidade? Essa visão aterrorizante do universo "como catástrofe permanente" [9] vale, segundo W. Benjamin, como complemento da ordem social vivida e pensada como inferno. Haveria nessa imagem do cosmos como que uma projeção da sociedade do século XIX submetida à eterna repetição do mesmo. Daí a ambigüidade dessa obra: se ela testemunha, segundo W. Benjamin, uma submissão sem reservas, ela levanta ao mesmo tempo a mais terrível acusação contra o século XIX. "Blanqui se submete à sociedade burguesa, mas trata-se de uma genuflexão tão violenta, que o trono dos burgueses se põe a tremer" [10].

Logo W. Benjamin circunscreve as redes do texto de Blanqui modificando a perspectiva e a paisagem das *Passages*. Aquilo que E. Bloch designa como a "percepção mediata das coisas do século XIX" se afina: revela-se uma relação com Nietzsche e Baudelaire: "Por seu tema do eterno retorno, o texto mantém com Nietzsche a mais notável das relações; com Baudelaire ela é mais secreta e mais profunda; em certas passagens de grande estilo, ele o evoca quase que palavra por palavra. Tratarei de pôr em evidência essa referência a Baudelaire" [11]. Em *Das Passagen-Werk*: "a peça que leva a marca de um estilo poderoso entretém as correspondências mais extraordinárias com Baudelaire, da mesma forma que com Nietzsche" [12]. A mesma percepção mediata na carta a Horkheimer de 16 de abril de 1938, onde ele reconhece que Blanqui pertence à mesma configuração histórica que aquela em que estão "engastados" Baudelaire e Nietzsche. Ao anunciar seu plano de trabalho, W. Benjamin escreve: "A terceira parte diz respeito à configuração histórica onde, pela *idéia fixa* do novo e do retorno do mesmo, *Les Fleures du Mal* se aproximam de *L'Éternité par les Astres* de Blanqui e da vontade de potência (*O Eterno Retorno*) de Nietzsche" [13].

Se ao mesmo tempo Blanqui, liberado de uma percepção puramente política, ergue-se do seio do movimento social como um pensador da catástrofe, paralelamente, *Paris, Capitale du XIXè Siècle* ganha um novo espaço de confrontação com o relacionamento, daqui em diante indelével, de três figuras: Baudelaire, Blanqui, Nietzsche. Descobrem-se vias transversais. O poeta e o filósofo têm de ver em suas obras com o problema da revolução. O grande revolucionário, em sua reiterada experiência do encarceramento e naquela não menos reiterada do fracasso, não cessa de enfrentar a questão da repetição.

*

A descoberta de Blanqui produz em W. Benjamin um "choque" irreprimível. Blanqui não pertence ao domínio dos

curiosa cuja imagem teria como único efeito complicar o quadro geral. Ele se torna um verdadeiro pólo a partir do qual se reconstrói o conjunto. Essa figura subitamente elevada ao primeiro plano não viria reabrir, como uma ferida, a primeira controvérsia com Adorno, a de 1935? A imagem dialética deve ser pensada não somente como idade de ouro, mas também como inferno? Dir-se-ia que *L'Enfermé* exerce sobre o universo de Benjamin uma presença constante, cada vez mais insistente, quase despótica, como se a visão infernal de Blanqui acompanhasse, fortificasse Benjamin em sua crença na catástrofe final [14].

O prognóstico de Benjamin de janeiro de 1938 era justo. Tratava-se realmente de um "achado raro" mas sobretudo de uma obra de influência determinante para o trabalho de Benjamin. São múltiplos os signos.

— A presença constante de Blanqui no artigo de setembro de 1938, *Le Paris du Second Empire chez Baudelaire,* particularmente no texto sobre a boemia e naquele sobre a modernidade, que termina com uma aproximação entre Blanqui e Baudelaire. "A ação de Blanqui foi a irmã do sonho de Baudelaire" [15].

— Em *Zentralpark* (julho 1938-fevereiro 1939), onde o nome de Blanqui aponta para questões que não cessam de trabalhar o pensamento de Benjamin, a idéia do eterno retorno, a solidão, a crítica da crença no progresso, a idéia da catástrofe.

— Mas sobretudo um lugar excepcional é dado a Blanqui na Exposição de 1939, *Paris, Capitale du XIXè Siècle* (*Das Passagen-Werk,* op. cit., T. I, pp. 60-77) com relação à de 1935. Blanqui e sua hipótese cosmológico-teológica emolduram literalmente esse texto. O ensinamento de Blanqui, saudado como a mais acerba das críticas a todas as fantasmagorias do século XIX, põe ponto final à introdução. "A especulação cósmica de Blanqui comporta esse ensinamento de que a humanidade será vítima de uma angústia mítica enquanto a fantas-

magoria ocupar aí um lugar" [16]. A conclusão é igualmente colocada sob o signo de Blanqui, por esta frase de *L'Éternité par les Astres* citada em exergo: "Homens do século XIX, o momento de nossas aparições está fixado para sempre e nos reconduz sempre os mesmos". Ela é, aliás, inteiramente consagrada a essa obra, da qual cita quase integralmente uma página para encerrar com a visão de inferno de Blanqui [17].

— Resta finalmente a questão tão difícil de decidir da presença de Blanqui nas teses "Sobre o Conceito de História", escritas provavelmente do segundo semestre de 1939 a fevereiro de 1940. A própria presença do grande revolucionário não causa dúvidas: consta da tese XII referência explícita a *L'Enfermé* [18]:

> *O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe que luta contra a opressão. Ela aparece em Marx como a última que conhece a escravidão, a classe vingadora, aquela que em nome de gerações de vítimas realiza a obra de liberação. Uma tal consciência foi desde sempre objeto de escândalo para a social-democracia. Em três dezenas de anos, esta conseguiu sufocar o nome de Blanqui, cujo som de bronze abalou o século passado.*

Se W. Benjamin sublinha de propósito um antagonismo irredutível entre a social-democracia e Blanqui, é forçoso reconhecer neste último um papel, e não dos menores, na luta que W. Benjamin trava aqui contra a idéia da homogeneidade do tempo histórico, contra a do progresso e contra o olvido da tradição dos oprimidos — três caracteres que formam como que um tipo ideal da social-democracia. Leitura que não é nem neo-utopista, menos ainda blanquista — o que seria derrisório. Trata-se mais simplesmente e mais justamente de introduzir Blanqui entre os numerosos atores escondidos que pululam

nessa derradeira obra de Benjamin, em suma conceder-lhe um lugar no campo de tensões que constitui a trama das teses "Sobre o Conceito de História".

As teses "Sobre o Conceito de História" podem ser lidas como o protocolo de um verdadeiro exercício espiritual em face do "estado de exceção". Assim, a tensão não se instauraria sob a forma da oposição clássica entre o reformismo da social-democracia e o radicalismo revolucionário de Blanqui, mas sob a forma inédita de uma articulação entre o "materialismo histórico", portador de promessas de liberação, e a especulação cosmológica de Blanqui, em que a humanidade dominada pela repetição aparece como alma penada. É sob esse aspecto que o texto adquire para W. Benjamin valor teológico.

Que é pensar a emancipação, continuar pensando a emancipação com o olhar voltado para uma visão de inferno, para a hipótese da catástrofe permanente, da repetição da catástrofe?

*

O encontro de W. Benjamin é mediado pelo livro admirável de Geffroy, *L'Enfermé* (Paris, 1897), que não é uma biografia qualquer mas, como escreve W. Benjamin a Horkheimer, uma "monografia exemplar". O que pode significar que aos olhos de Benjamin o livro de Geffroy tenha o valor de um "modelo-miniatura do conjunto", com a figura heróica de Blanqui a elevar-se no horizonte do século XIX, o nome de Blanqui participando ao mesmo tempo da revolução anônima e dela se desprendendo. A propósito de 1848, Geffroy escreve [19]:

> *A personagem principal do drama é a massa sem nome, mais ou menos tão confusa e indiferenciada na vida quanto no campo da vala comum, coro lamentável e heróico que caminha em rebanho pelos caminhos, sem objetivo e sem esperança. Foi isso que surgiu em junho na política e que não desaparecerá mais do palco do mundo.*

Em carta ulterior a Horkheimer (16 de abril de 1938), Benjamin anunciará a primeira parte do Baudelaire em termos que fazem referência à perspectiva revelada algum tempo atrás por Geffroy: "A figura de Baudelaire surge em um isolamento monográfico" [20]. Para medir a relação complexa de Benjamin com Blanqui e para além dele com o século XIX, convém pois fazer justiça à passagem necessária por Geffroy — o mediador se revela muitas vezes tão importante quanto o objeto da mediação.

Encontro duplamente mediado: a passagem por Geffroy e por suas monografias sobre Constantin Guys e sobre Charles Meryon (Paris, 1926) introduz W. Benjamin no universo onde situa Blanqui, melhor, aponta-lhe os verdadeiros irmãos espirituais do revolucionário. O próprio Geffroy arrisca uma comparação entre o Encarcerado e o rebelde de Baudelaire; na obra consagrada a Charles Meryon, insiste sobre as relações deste último com o poeta, fazendo questão de evocar a extravagância do gravador, que sustentava algumas hipóteses inquietantes próximas às especulações de Blanqui. Graças a Geffroy esboça-se o espaço dos "encontros virtuais ou reais" cujo estudo, segundo W. Benjamin, deve suceder ao isolamento monográfico. Em *Le Paris du Second Empire chez Baudelaire,* o terceiro ensaio — "La Modernité" — explora esse espaço dos encontros entre Poe, Meryon e V. Hugo; W. Benjamin introduz Blanqui em nota: "No século XX, Meryon encontrou um biógrafo em Gustave Geffroy. Não se trata de um acaso se a obra-prima desse autor é uma biografia de Blanqui" [21]. Para avaliar a presença e a pregnância de Geffroy no percurso de W. Benjamin, releiamos a abertura do livro consagrado a Charles Meryon [22]:

> *O gravador à água-forte, fascinado com a persistência das coisas antigas, é uma dessas personagens singulares cuja raça se vai extinguindo, ao mesmo tempo em que se pulveriza e vai desaparecer aquilo que foi objeto do seu amor. Essa raça é a dos boêmios e dos sonhadores, dos vasculhadores de Paris, da velha Paris que entrega seus últimos segredos àqueles que sabem solicitá-los. Edgar Poe fez passar pelas ruas das capitais a personagem que ele designa como o Homem das Multidões. O inquieto gravador e pesquisador é o Homem das Pedras.*

Encontro mediatizante pela própria escrita de Geffroy, principalmente em *L'Enfermé.* A obra não oferece uma narrativa contínua; compõe-se de 254 (CCLIV) capítulos breves, fragmentários, descontínuos, cada qual dando, sob forma de vinheta, uma visão do Encarcerado. Esses pequenos quadros de forte condensação apresentam o Encarcerado preso ao luto (a morte da jovem esposa), à melancolia, preso aos tormentos sem fim de quem, durante trinta e três anos e meio, sofreu a provação de detenções repetidas — e isso sob regimes políticos diferentes, a despeito do *novo* que cada regime político representava.

A atenção de W. Benjamin

É verdade que há um jogo de vários protagonistas em torno do nome de Blanqui: Marx, a social-democracia, Geffroy, certamente também o V. Hugo de *Choses Vues* [23].

Marx imputa à burguesia a invenção do nome de Blanqui para designar o socialismo revolucionário, o comunismo, de que se sabe desde o *Manifesto Comunista* ser um espectro que obseda a Europa. Um dos objetivos de Marx nesse texto canônico é opor à "lenda do espectro" um manifesto do partido. Ora, se Marx em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* reconhece em Blanqui e em seus partidários a qualidade de verdadeiros chefes do partido proletário, cuida bem para não se pronunciar sobre a adequação entre o nome e a grande realidade que

ele recobre (a saber, a declaração permanente da revolução, a ditadura de classe do proletariado, a supressão das diferenças de classe em geral etc.). Reserva legítima da parte de Marx, que não cessou de criticar o *substitucionismo,* isto é, a operação pela qual um ator ou um grupo político pretende "substituir" o movimento social enquanto revelador ou esclarecedor e captar esse movimento dando-lhe seu nome. Além do mais na cena revolucionária de 1848, sob a influência de uma ilusão nada magnificante mas repetitiva, desenrolou-se um combate em torno de *nomes.* E exatamente a repetição efetuou-se pelo empréstimo do nome, caricatura ou usurpação, fontes de ilusões nutridas propositadamente. Ao passo que, segundo Marx, a revolução social por seu lado não conseguiu atingir sua identidade senão depois de ter adquirido seu nome próprio e original.

> *Esse nome, a revolução do século XIX não o encontrou no nome de um chefe, por mais prestígio que tivesse, mas na aparição imperiosa de uma nova classe social, na multiplicidade anônima da classe revolucionária moderna, o proletariado industrial* [24].

Por outro lado, constata W. Benjamin, a social-democracia apagou em três decênios o nome de Blanqui, "cujo som de bronze abalou o último século". Essa situação complexa parece-nos definir melhor os pólos entre os quais W. Benjamin pode efetuar sua operação de salvamento. Para bem realizar a decisão de apagar o apagamento do nome de Blanqui, para apoderar-se desse nome, é-lhe preciso evitar tornar esse nome um fetiche e reproduzir a fantasmagoria burguesa, ou o "substitucionismo", nada estranho ao movimento operário. A tarefa de W. Benjamin é inicialmente próxima à de Geffroy, a reabilitação. Pronunciar de novo esse nome para reencontrar uma fisionomia, uma vida humana. Contra Hugo, por exemplo, Geffroy escreve [25]:

> *Ali, reencontramos o homem. Era ele que eu teria desejado fazer viver. Pois, e insisto nisso, não escrevi a apologia do conspirador, do cabeça do motim. Não constatei ali senão a fatalidade. Mas tinham feito de Blanqui um monstro, um espectro: tentei restituir-lhe o título humano.*

Ainda há mais: é uma certa imagem da classe trabalhadora que está em jogo. Não mais uma classe destinada a herdar o universo, o domínio da natureza, contanto que "nade a favor da corrente", mas uma classe a ser considerada como portadora de cadeias radicais. A classe dos humilhados e dos ofendidos, não mais voltada para uma reapropriação mas para a *reparação* dos males sofridos e das feridas infligidas. "O messias não vem apenas como redentor mas como vencedor do Anticristo" (tese VI "Sobre o Conceito de História"). Ódio, impulso vingador, vontade de sacrifício, tal é o complexo de atitudes, o nervo, de uma classe revolucionária que se mantém apartada de qualquer modelo da conservação de si. O nome de Blanqui, longe de ser o espectro que evocaria uma metafísica do provocador, longe de reduzir-se à figura do comunismo radical que evocaria uma política militante, é o nome de um vencido, ao mesmo tempo "nome próprio" e "nome coletivo" para onde voltar-se a fim de pôr em ação o frágil poder messiânico dado em partilha a cada nova geração. No momento do caso do documento Taschereau (março de 1848), que acusava Blanqui de traição, este último comparou-se ao "pobre Jó" e respondeu aos caluniadores [26]:

> *Entre meus companheiros, quem terá bebido tão profundamente quanto eu do cálice da angústia? Durante todo um ano, a agonia da mulher amada a apagar-se longe de mim no desespero; e depois, quatro anos inteiros, um face-a-face eterno, na solidão da cela,*

com o fantasma daquela que não existia mais, tal foi meu suplício solitário, naquele inferno de Dante (. . .) Ah! filhos dos homens! que tendes sempre uma pedra na mão para lapidar o inocente, eu vos desprezo!

O sofrimento dos ancestrais clama para que se interrompa o *continuum* da dominação. Nenhuma garantia assegura esse salvamento, pois "a imagem autêntica do passado não nos aparece senão com a duração de um relâmpago" (tese V, "Sobre o Conceito de História"). É, ao contrário, à prova da perda que se expõe aquele que tenta o salvamento. Em *Zentralpark*, W. Benjamin escreve, provavelmente assediado pelo fantasma do Encarcerado, tal como lhe foi revelado por Geffroy, quase petrificado entre os muros de sua prisão-tumba, no Monte Saint-Michel: "Para o *spleen* (isto é, o sentimento que corresponde à catástrofe permanente) o homem enterrado é o sujeito transcendental da consciência histórica" [27].

*

Três passagens

1. O heroísmo moderno

Geffroy, na última página de seu livro, saúda em Blanqui o "Novo herói, de acordo com o ideal do século, de acordo com a humanidade" [28].

Não, essa vida sobre-humana, de dor consentida, de sacrifício obstinado, essa vida não pode ser perdida. Ela privou o homem das alegrias habituais, infligiu-lhe a dor de não ser compreendido, amado, deu-lhe essa fisionomia ofendida. . . Mas o exemplo está adquirido para sempre. No mesmo indivíduo coabitaram dois sentimentos iguais: a resignação, a revolta. Resignado para ele, revoltado para todos. A resignação o coloca à altura dos mais estóicos. O espírito de revolta do velho Blanqui, salubre como o sal do mar, impregnará a História. Ele não quis a felicidade, recusou em vida o pagamento. Ele é até mesmo maior que os mártires e os santos das religiões, que só aceitam sofrer e morrer diante da certeza de uma vida futura, de uma promessa de paraíso. Ele não quer nem ser consolado, nem recompensado. Aceita ativamente a sorte sem esperança de uma remuneração [29].

A Passagem do heroísmo, W. Benjamin não a pede emprestada de imediato. Retido, impedido por Marx, poder-se-ia dizer — segundo este último, o prosaísmo da sociedade burguesa, uma vez manifesto, arruína a possibilidade do heroísmo, 1848 não sendo mais que uma repetição paródica de 1789-1793 — W. Benjamin se acantona na imagem clássica do Blanqui revolucionário.

É difícil imaginar o prestígio revolucionário que Blanqui possuía então e que conservou até a morte. Antes de Lenine, ninguém teve rosto tão nítido aos olhos do proletariado. . . Não é sem boas razões, de certo ponto de vista, que Blanqui entrou na tradição com a reputação de putschista [30].

As relações que W. Benjamin capta nesse nível entre Blanqui e Baudelaire são pobres e sobretudo marcadas pela ambigüidade característica ao meio boêmio. Baudelaire, aproximado ao conspirador de profissão, tipo particular de homem político, é apreendido em um espaço equívoco, vizinho de Napoleão III e Blanqui. Embora a consideração da barricada

oriente a caminhada de W. Benjamin rumo à vertente revolucionária da boêmia, ele não deixa de manter Blanqui, ao referir-se ainda a Marx, do lado dos "alquimistas da revolução", atingidos por confusão mental e presos a idéias fixas e limitadas. Certamente, por esse novo confronto Blanqui-Baudelaire, a imagem do poeta está bem focalizada, em sentido quase fotográfico, mas trata-se de uma imagem arcaica e julgada como tal: "o cafarnaum enigmático da alegoria em um, o bricabraque do conspirador no outro" [31].

A inserção de uma terceira personagem, o trapeiro, próximo segundo W. Benjamin do escritor e do conspirador profissional, produz um deslocamento. Ele introduz ao tema da revolta associado ao do limite extremo da miséria humana. Blanqui e Baudelaire estão um e outro na fileira dos "companheiros" que seguem o trapeiro como se pertencessem à "raça de Caim", a raça dos deserdados. W. Benjamin descobre aqui uma outra passagem na qual Baudelaire e Blanqui têm vocação para encontrar-se. O encontro teve lugar efetivamente em 1848, já que Baudelaire inscreveu-se no Clube Blanqui, pelo menos para as primeiras sessões [32]. Se a raça de Caim designa em Baudelaire a raça proletária, a imagem da luta entre Abel e Caim foi desde 1834 mobilizada por Blanqui, para dar conta do afrontamento das classes [33]. W. Benjamin, ao mesmo tempo em que insiste na ambigüidade do satanismo de Baudelaire, percebe em *Les Litanies de Satan* [34] "como um relâmpago, entre essas linhas, o rosto sombrio de Blanqui". Ambigüidade redobrada, pois Satã representa ao mesmo tempo a figura de pai do Mal e a de grande vencido, de grande vítima.

Mas é só quando se emancipa de Marx que Benjamin abandona o espaço sociologizante da boemia para abordar resoluto, no terceiro ensaio sobre "La Modernité", a questão do heroísmo, questão filosófica, política, estética — "o herói é o verdadeiro agente da modernidade" [35] — que se produz uma verdadeira repercussão, deixando surgir a "fisionomia ofendida" do Encarcerado. Somente então nova luz cai sobre o poeta e o revolucionário. Abrindo caminho para si nas Passagens Blanqui nas pegadas de Geffroy e não mais nas de Marx, W. Benjamin atinge outro registro, retoma e transforma as relações entrevistas precedentemente — a cólera, por exemplo. Passando do conspirador-*tipo* de homem político ao conspirador-herói moderno, W. Benjamin abandona, apaga mesmo, certa ambigüidade que aproximava Baudelaire de Blanqui — a metafísica do provocador, o culto do embuste em um, o *pathos* da barricada, o delírio terrorista no outro — para se deter apenas nos traços pelos quais um e outro contribuem para a invenção de um heroísmo moderno. É do ponto de vista da intensidade das energias que W. Benjamin aprecia os intercâmbios entre essas duas figuras heróicas; assim o putschismo que se revela tão bem na forma apodítica das proposições de Baudelaire quanto na brutalidade fulgurante do gesto insurrecional de Blanqui. Reconhecendo em Blanqui uma lucidez política superior, W. Benjamin julga, entretanto: "Mas o que eles têm em comum vai mais longe que a diferença que os possa separar; é a cólera e a impaciência, a força da indignação e a do ódio" [36]. Baudelaire, Blanqui: dois vasos comunicantes atormentados pela revolta e expostos a uma forma de existência precária. A visão insurrecional de Blanqui, sua encenação grandiosa quando do enterro de Victor Noir participam do gênio poético de Baudelaire. A poesia de Baudelaire, seu estilo às vezes violento, seu caráter de "bofetada" têm qualquer coisa do domínio e da força de Blanqui.

Em que a figura de Blanqui participaria da beleza moderna buscada por Baudelaire?

Blanqui, "grande protestante", extremo oposto ao heroísmo caricatural do ministro Guizot, longe das pompas das cenas públicas e oficiais, mas no espaço estreito de sua gaiola de pedra ou atravessando lugares clandestinos, definiria em que condições um heroísmo político é ainda possível [37]. Blanqui encarna um

heroísmo anti-romântico, de feitura classicista, que escolhe a paixão e a vontade contra as atitudes de renúncia e de abandono. Blanqui está próximo do rebelde de Baudelaire: "Eu não quero". O classicismo republicano e revolucionário de Blanqui se opõe ao medievalismo reacionário dos românticos: daí a frase famosa de Blanqui, no momento da Revolução de 1830, retida por W. Benjamin nas *Passages*: "Derrotados os românticos!" O heroísmo de Blanqui é ainda anti-romântico pelo culto à energia, pela aversão à frase declamatória, pelo laconismo e pela crítica das ilusões emolientes que rompem o cerne da energia revolucionária, a ilusão da fraternidade, do progresso, da felicidade universal.

Alguma coisa da beleza moderna deixa sua marca na aparência de doutrinário de Blanqui, no terno preto e nas célebres luvas pretas. Aquelas mãos sempre enluvadas de preto onde se cruzam a "beleza política" associada à idéia de igualdade universal e a "beleza poética", signo de luto e melancolia. Segundo Geffroy: "Ele usava o luto pela mulher e escondia, ciumento, o anel de casamento, o signo da fé jurada, da fidelidade prometida" [38]. "Celebramos todos algum enterro", escreve Baudelaire no Salão de 1846.

W. Benjamin considera o suicídio como a conquista da modernidade no domínio das paixões. Compreende-se, assim, o elo privilegiado que pôde estabelecer com o Encarcerado, cuja vida marcada pela revolta, pela tentação do suicídio, roçando a vertigem da loucura, contribui para delinear o lado épico da vida moderna. A idéia do suicídio ligada a uma recusa heróica, a um antagonismo irredutível, freqüentemente visitou Blanqui. Principalmente no monte Saint-Michel, onde escreve [39]:

> *Uma catástrofe é inevitável aqui. Esses celerados a provocam e não pedimos senão nos precipitar nela... Não creio, entretanto, que agiríamos como insensatos; quanto a mim, já não tenho grande coisa a tratar nem grande coisa a temer; já não me prendo à vida, ela é para mim uma carga, o que dela me resta não durará muito tempo...*

Uma mistura de antigo e de moderno compõe o "belo moral" que distingue Blanqui. A figura do Encarcerado enraíza-se ao mesmo tempo no romântico — a idéia da república, o gosto pelos autores latinos, com predileção por Tácito, o ódio ao cristianismo — e na Itália da Renascença. Nele se sobrepõem, segundo Geffroy — anotação retomada por W. Benjamin nas *Passages* — um admirável Maquiavel moderno, o analista político lúcido, sobretudo em 1848, em 1870-71, maravilhoso em inteligência e em ironia, aquele que sabia que a questão da emancipação moderna se resolveria pela educação "de um novo Príncipe que seria o Homem" [40] e um Maquiavel antigo de Florença ou de Veneza, acreditando "nos planos tenebrosos e no possível triunfo de um golpe" [41].

Mas trata-se de um heroísmo moderno por excelência, pois é antes de tudo um heroísmo de cidade grande. Como observa W. Benjamin, não se pode imaginar o Blanqui revolucionário fora da cidade grande, fora de Paris das múltiplas relações, onde o revoltoso apaga seus rastros para perder-se, desconhecido, na multidão. Caminhando no campo, no tempo da *Société des Saisons,* ele superpunha à paisagem o cenário necessário da arquitetura urbana para melhor projetar as futuras rebeliões armadas. Blanqui atravessa a cidade grande não como o *flâneur* mas como o conspirador perdido em seus pensamentos, ausente, absorto em seus planos de insurreição. Mais que qualquer outro, ele põe sobre as coisas, as ruas, a multidão, a marca de seu espírito, continuando permanentemente seu duelo mortal com a sociedade do século XIX. Sua imaginação fascinada sempre pelos procedimentos combinatórios, se tratasse das palavras ou das ruas, cerca o que F. Delacroix designa como "um tema

moderno", a barricada. Nos manuscritos de Blanqui [42], pode-se ler:

> *Há em Paris fortalezas à vontade, centenas, milhares; tantas quantas pode conceber a imaginação. A fantasia as cria com as ruas... Trata-se de escolher, ao acaso ou de acordo com o seu capricho, em um bairro qualquer, um perímetro formado por uma série de ruas, perímetros de todos os formatos... Fecham-se com barricadas as saídas das ruas que desembocam no perímetro. Ocupam-se as casas no contorno desse* front, *e eis a fortaleza.*

Para além da tendência à insurreição, W. Benjamin percebe o poder dessa imaginação que sabe, de forma magnífica, transfigurar a cidade grande, reconstruir sob a Paris visível, a Paris ruidosa da festa imperial, o tecido secreto da Paris invisível, Paris da Revolução e da República, "a cidade santa do devir" a projetar-se no horizonte. Em Blanqui, a claridade da utopia ilumina a barricada. E W. Benjamin fica paralisado diante da façanha do enterro de Victor Noir em que, graças aos dispositivos em que a imaginação teve sua participação, a minoria blanquista desfilou incógnita, em meio à multidão, diante do seu misterioso general. Teatro sempre sonhado da insurreição, a cidade grande oferece o último asilo ao proscrito, onde ele pode desaparecer na massa sem deixar rastros. Essa vida humana acrescentou à experiência do encarceramento, a experiência da falta de posse. Blanqui é um homem que não mora, quase nunca conheceu um interior, o apartamento que no século XIX tornou-se uma espécie de concha. "Ele era purificado, espiritual, e ia pelas ruas brilhantes da cidade grande, sem um desejo, fixando-se onde lhe diziam que se fixasse, em casa da irmã, em casa de um amigo, depois em casa de um outro, vivendo assim..." [43].

O heroísmo de Blanqui tampouco é alheio à última metamorfose do herói, segundo W. Benjamin, o dândi [44]. Pela impassibilidade do comportamento, pela simplicidade e pulcritude da aparência, pela rapidez do andar, pela prática do "golpe de força", pela disciplina da vontade à qual se submete permanentemente — toalete, ginástica, alimentação, exercícios espirituais na prisão para escapar à loucura — Blanqui tem de ver com o dandismo. "Classificam-no definitivamente como personagem singular, como ser incompreensível", lembra Geffroy. Imagem inédita de dândi, Blanqui poderia ocupar seu lugar junto a Julien Sorel, por exemplo, a quem Stendhal fez percorrer os caminhos do heroísmo e do dandismo, para desembocar na provação da prisão. "Último representante do orgulho humano", Blanqui, após o fracasso de uma tentativa de evasão, deu a fórmula de sua vida: "Vamos! Paciência, sempre! Resignação, nunca!" [45]. A propósito de Blanqui, os contemporâneos notam freqüentemente uma impressão "de gelo sob o fogo" e, para Geffroy, Blanqui, em quem se sente aflorar algo da regra monástica, tem as maneiras do Ancião da Montanha. Mas a relação com o dandismo se instaura igualmente em outro nível, no homem de letras que possui em grau eminente a faculdade política. A esse respeito, ele poderia figurar nas listas de Baudelaire, junto de Ferrari. Blanqui se mantém à margem do contrato social ou fora das leis. A isso há que acrescentar um permanente interesse por Maquiavel — *O Príncipe* foi seu livro de cabeceira — que vai acompanhado por uma incoercível tendência à conspiração. Blanqui não se cansa de criar e de recriar sociedades secretas, de praticar o incógnito, de sobrepor à massa da cidade grande, que está sob a ação das fantasmagorias modernas, uma minoria atuante de quem se pode dizer, retomando os termos de Baudelaire em *Le Peintre de la Vie Moderne*, que funciona "como uma espécie nova de aristocracia".

O heroísmo de Blanqui em relação ao sofrimento dos deserdados constitui-se uma nova experiência da pobreza, sob o signo da claustração. Próximo de G. Büchner, que escrevia no mesmo

período, em carta à família[46] de 5 de abril de 1833: "Reprova-se a juventude por usar de violência. Mas não estamos nós em estado de perpétua violência? Porque nascemos e crescemos em uma masmorra, já não percebemos o fosso em que estamos, pés e mãos acorrentados e amordaçados". Blanqui sofre tal empobrecimento da experiência que, à saída da prisão, fora do mundo carcerário, confessa a Michelet, que o felicitava pela liberdade, seu mal-estar e sua inquietação. "Ele esticava os braços, admirado porque não tocava as paredes. Sua vontade, por mais viril que fosse, sofrera um vergão (...) faltava-lhe alguma coisa; sentia-se mais seguro, mais dono de si na prisão"[47]. Descobre-se aí uma experiência da pobreza em que o encarceramento aparece como ensaio da repetição. Repetição da claustração de indivíduo a indivíduo; de Blanqui, o revolucionário materialista, a S. Pellico, o cristão; o interminável cativeiro do filho repetindo o aprisionamento do pai, convencional girondino sob Robespierre. Mais ainda, repetição do enclausuramento no interior de um mesmo indivíduo:

> *Bem depressa compreendeu, melhor que ninguém, e sem que por isso caíssse na atonia, a inutilidade do protesto no vazio e do enraivecimento progressivo na jaula em que se achava encerrado. Ao cabo de tais esforços, era a loucura ou o torpor. Ele preferiu guardar em si suas forças a usá-las em vãs demonstrações e, aliás, não foi sem dúvida pelo fruto de um cálculo mas pelo emprego de uma faculdade natural, que ele se trancou em si mesmo, que enterrou sua violência na profundeza do seu ser... Já separado do mundo, separou-se ainda mais. Fechado em cela, fechou-se em si mesmo, e misteriosamente deu aos seus pensamentos o vôo despercebido, inesperado — a liberdade para o seu espírito*[48].

Nas *Passages*, W. Benjamin apóia essa idéia de redobramento do encarceramento percebido por Geffroy[49]: "A propósito de *L'Éternité par les Astres*: Blanqui, que no limiar do túmulo sabe que o forte do Touro é sua derradeira prisão, escreve esse livro para abrir novas portas de calabouço".

Há uma experiência da repetição na escritura, ou melhor, a escritura se abre à prova da repetição. "O que escrevo neste momento em um calabouço do forte do Touro eu o escrevi e escreverei durante a eternidade, a uma mesa, com uma pena, vestido, em circunstâncias totalmente semelhantes. Assim como cada um"[50]. E Blanqui acrescenta: "No fundo, é melancólica essa eternidade do homem pelos astros"[51]. A melancolia de não poder morrer.

Como se a experiência existencial, política, da repetição — o encarceramento, o fracasso da revolução — tivesse invadido, contaminado, a visão de Blanqui, ganhando ao mesmo tempo uma extensão inaudita. Como se a experiência da repetição que está no coração da modernidade dominada pelas fantasmagorias, "intérpretes extraviados do antigo e do novo", houvesse, graças ao esforço da hipótese astronômica de Blanqui, conquistado o conjunto do cosmos. No nível cosmológico repetir-se-ia o pesadelo peculiar à modernidade onde, sob a aparência da unicidade, da individualidade, revela-se o círculo mágico do tipo[52]. A hipótese da repetição, assim transferida aos astros, traz um golpe mortal à ilusão da novidade e abre um espaço cósmico tornado abismo. "A visão de Blanqui faz com que entre na modernidade — de que os sete anciãos aparecem como os arautos — o universo inteiro"[53]. O heroísmo de Blanqui é o de um melancólico; nisso, assemelha-se a Baudelaire. W. Benjamin escreve nas *Passages*: "A formulação de *L'Éternité par les Astres* corresponde de maneira rigorosa à experiência do tédio em Baudelaire"[54].

É sob a influência dessa visão melancólica que Geffroy concebe e escreve sua monografia sobre *L'Enfermé*, visão tor-

nada mais intensa ao contato de Meryon, "O Homem das pedras", que mantinha o olhar fixo sobre "aquele que vai morrer, sobre aquele que morre, aquele que já não é... sobre essa coisa esplêndida que chamam de ruína". W. Benjamin, por esse caminho, posto diante de uma forma moderna de alegoria, pôde conhecer a experiência específica que designa pelo nome de "bloqueio messiânico das coisas terminadas" [55]. Perplexo diante dessa constelação, foi como que intimado a agarrar esta chance e organizar as afinidades eletivas entre o água-fortista — acometido de delírio melancólico e imaginando-se à cabeça de um partido de trapeiros para lutar contra Bonaparte — o revolucionário sujeito à petrificação e o poeta que, fascinado pelo automatismo do tipo na massa moderna, evoca o espectro da ruína universal. Não foi talvez sem palpitação que W. Benjamin leu estas duas passagens de *L'Enfermé*. A descrição do monte Saint-Michel: "A gaiola granítica está ornada por mão de artista... É um jorro de flores, um perfurado de renda. O prisioneiro jaz na deliciosa rede dessa arquitetura, tal esqueleto amarelecido de mártir na frágil e bonita cinzeladura de um relicário" [56]. O quadro da tristeza e da dor de Blanqui [57]:

> *Com freqüência o prisioneiro do Monte foi obsedado pela aparição familiar, deleitou-se com as vistas do doce espectro pontual. Desde então, ele coabita com a morte. Todas as tardes, quando os primeiros negrumes da noite absorvem as derradeiras claridades em seus véus de luto, quando as fantasmagorias se erguem na atmosfera e as formas confusas se movem, Blanqui a teria evocado, caso não tivesse ela mesma vindo espontaneamente habitar sua cela e conversar com seu pensamento, aquela que ele deixara pela prisão e que o deixava por sua vez pelo túmulo. Durante esses meses e esses anos, ela foi o objeto dos seus devaneios, a hóspede de sua viuvez. Mais tarde ele deixou escapar o grito de revelação de sua dor e dos colóquios que lhe fizeram o encanto e o desespero das insônias.*

E quanto a nós, como não ler as últimas linhas do ensaio consagrado à "La Modernité", como uma saudação estelar que W. Benjamin, gênio melancólico do século XX, dirige aos seus irmãos espirituais, à trindade Blanqui, Meryon, Baudelaire, que desenha a fisionomia da melancolia moderna. "A ação de Blanqui foi a irmã do sonho de Baudelaire. Os dois estão juntos, as mãos juntas sobre a pedra com a qual Napoleão III enterrara as esperanças dos combatentes de junho" [58].

2. Crítica da continuidade histórica

Em nota preparatória às teses, citada por Pierre Missac, W. Benjamin escreve visando a "política de esquerda" em seu conjunto: "Três motivos devem ser introduzidos nos fundamentos da concepção materialista da história: a descontinuidade do tempo histórico, o poder destruidor da classe trabalhadora, a tradição dos oprimidos" [59].

A citação de Blanqui, no duplo sentido do termo — citação dos atos e das palavras, citação a comparecer diante do tribunal da história, não no sentido hegeliano, mas dentro de uma perspectiva agonística — articular-se-iam aos três motivos discriminados por W. Benjamin?

A que título Blanqui teria sido citado? Nas *Passages* [60], W. Benjamin marca uma diferença essencial entre Baudelaire e Blanqui:

> *No processo histórico que o proletariado intenta contra a classe burguesa, Baudelaire figura como testemunha, mas Blanqui como perito. Quando Baudelaire é citado diante do tribunal da história, ele deve aceitar ser muitas vezes interrompido; um interesse muitas*

vezes estranho e muitas vezes impenetrável determina a questão do tribunal. Ao contrário, Blanqui se exprime sobre uma coisa que sempre fora de sua alçada. Eis porque ele aparece como perito quando ela é tratada, discutida. Não é pois no mesmo sentido que Baudelaire e Blanqui são citados diante do tribunal da história.

Blanqui é citado como perito da tradição dos oprimidos. Ele fez seu o problema do sofrimento, da miséria operária; desde o começo de sua luta contra a Monarquia de Julho, como retém W. Benjamin nas *Passages,* ele se definiu como proletário [61]. Em sua vida, fez exatamente a experiência de um estado de exceção que se tornou regra. Perito também no poder destruidor da classe operária (1830, 1839, 1848, 1870-71), é igualmente citado como vencido. Precisando-se logo que aquele que o cita — à diferença, por exemplo, do social-democrata Jaurès, para quem (se se crê pelo menos em G. Sorel) "o vencido está sempre errado" — é levado por um objetivo de redenção dos vencidos.

De mais a mais, nas teses "Sobre o Conceito de História" (tese XII), Blanqui é citado sob a invocação de Nietzsche, com um extrato, em exergo, do prefácio da *Deuxième Considération Inactuelle* (1873), *De l'Utilité et des Inconvénients de l'Histoire pour la Vie.* Vale dizer que a relação que W. Benjamin entende estabelecer com a história não é nem a do *flâneur,* a observação, nem a do basbaque, a curiosidade. A história não é palco de um espetáculo. Trata-se, para W. Benjamin, de instaurar uma relação energética com a história. Entendamos, em termos nietzschianos, "pela vida e pela ação, não para nos desviarmos preguiçosamente da vida e da ação, menos ainda para embelezar esta vida egoísta e nossa atividade covarde e má" [62]. No momento do perigo — novo empobrecimento em que vem implicada a privação do necessário —, W. Benjamin escolhe, entre

as formas de história que Nietzsche descreve, a história crítica para a qual se volta "aquele que a necessidade estrangula e que pretende salvar-se a qualquer preço" [63].

O nome de Blanqui é citado em dois planos:

— De maneira polêmica, contra o obscurecimento infligido pela social-democracia, trata-se no "tempo atual" de tornar-se senhor de uma lembrança.

— Esse salvamento se impõe tanto mais que Blanqui é o nome de um combatente que soube pôr a história crítica, no sentido nietzschiano, a serviço da vida, da libertação dos oprimidos. Nas *Passages,* Benjamin faz referência ao diário *Le Libérateur,* destinado a ser publicado por Blanqui em 1834. Certamente essa figura não está isenta de parcialidade, nem de unilateralidade. Mas não é essa simplificação o próprio da história crítica que julga e que condena?

O desafio não é nada menos que a produção de uma nova concepção da história — desafio não acadêmico mas político e filosófico. W. Benjamin, no momento em que se desenham os contornos de um novo abismo, de um antes e de um depois, no momento em que a consciência é surpreendida por uma cesura no tempo, se dá como tarefa uma desorientação, melhor, uma "des-imantação" dos miolos a fim de liberar "os bravos cidadãos" do encantamento ao qual os sujeita uma política pensada sob o signo do progresso. "Será preciso perturbar seriamente os hábitos mais caros a nossos espíritos" [64].

É no coração dessa tarefa, que exige a mesma aplicação, a mesma contenção que os exercícios espirituais a que se obrigavam os religiosos em suas meditações, que fulgura a imagem de Blanqui. A imagem do meditativo que, no forte do Touro, após a *semana sangrenta,* voltou-se para os astros para pensar a repetição na história, o século XIX como inferno, como desastre. Blanqui escreve à irmã em 3 de janeiro de 1872: "Para o meu grande desespero, você não quis nunca prestar atenção a meu infeliz manuscrito, que estava na caixa... Você jamais

quis compreender que realizei aquela obra para defender-me do dragão que eu via ameaçador" [65].

Melhor que opor o Benjamin "marxista" ao Benjamin "judeu", não se está no direito de observar aqui, no pensamento de Benjamin, como que um intercâmbio (e não uma identificação), talvez uma tradução, entre a experiência proletária e a experiência judia, duas maneiras de ser-no-mundo, de ser estranho ao mundo sob o signo da precariedade e da desgraça? W. Benjamin escreve nas *Passages*: "É uma experiência bem específica que o proletariado faz na cidade grande. Em muitos aspectos é semelhante à que faz o emigrado". Para o judeu emigrante — em quem a experiência do exílio se soma à experiência do internamento em seu lugar de asilo e por conseguinte a fatuidade da proteção democrática — convém desde logo fixar a história como "o terror que não acaba", pensá-la como estado de exceção que seria a regra.

Pensar o fascismo do ponto de vista do progresso leva a não ver nele senão um interlúdio, uma regressão provisória ou uma sobrevivência destinada a apagar-se para de novo deixar livre curso ao progresso, como se nada tivesse acontecido. Pensar o fascismo do ponto de vista do estado de exceção (judeu ou proletário) exige construir-se a presença remanente da barbárie na história. Como um eco a essa última meditação de W. Benjamin, ressoam as frases de Adorno, depois de Auschwitz, *Não exageremos*:

> *O horror consiste justamente em permanecer o mesmo — continuação da "pré-história" — mas em realizar-se sempre de forma diferente (. . .) Não se pode estabelecer analogia entre Auschwitz e a destruição das cidades gregas, interpretando isso como simples aumento gradual do horror diante da qual se pode conservar a paz da alma (. . .) É verdade, entretanto, que o martírio e a humilhação sem precedentes dos que se viram deportados em vagões de gado lança uma luz crua e assassina sobre o passado mais longínquo, cuja violência embotada e sem método implicava já, teleologicamente, a violência organizada cientificamente* [66].

Fica difícil elaborar em toda sua amplitude a comunicação complexa que se efetuou entre W. Benjamin e Blanqui. Que teria podido representar para Benjamin "a impulsão Blanqui" (como a impulsão Nietzsche para E. Bloch em *Héritage de ce Temps*) no decorrer de sua luta contra a social-democracia e o historicismo? Manterei a tese que propunha em 1972, mesmo trazendo-lhe matizes.

> *No último texto que temos de Benjamin,* Sobre o Conceito de História, *aparece em filigrana a sombra de Blanqui. Como se o autor, na textura de suas teses, tivesse tecido um comentário esotérico sobre os manuscritos de Blanqui: reconhece-se aí o pulo do tigre. Praticante da colagem, Benjamin faz como se voltasse as armas forjadas por Blanqui contra o positivismo, a fim de aplicar seus próprios golpes naqueles que se abrem ao "bordel" do historicismo* [67].

Entretanto reconhecer a existência de uma "impulsão Blanqui" como "passagem" na elaboração das teses *Sobre o Conceito de História* não significa absolutamente reduzir a temática complexa e compósita de W. Benjamin a essa única impulsão nem pretender que o pensamento de Blanqui possa oferecer a chave do de Benjamin. Para decifrar o texto de Benjamin são necessárias várias "chaves". Parece que Benjamin, para construir essa nova concepção de história — o que lhe importava acima de tudo — teria recorrido a vários sistemas de referências, o *telos* visado desempenhando de qualquer forma ofício de "tradutor" entre as diferentes referências assim convocadas. Reto-

memos a metáfora do arco, cara ao autor das *Teses*. Benjamin, que mede quanto o alvo é difícil de ser atingido — talvez mesmo além de suas forças — constrói para melhor consegui-lo um arco de várias cordas.

— A impulsão Blanqui é, antes de tudo, a vontade de retornar aos julgamentos feitos pela história. Em Blanqui, a metáfora judiciária está sempre presente não para santificar o passado mas para denunciar a iniqüidade do tribunal da história e apelar para processos de revisão, tanto mais necessários porque a humanidade não sabe reconhecer seus emancipadores:

> *Ai! a humanidade caminha com venda nos olhos e não a retira senão de quando em quando, para espiar o caminho. Cada um dos seus passos na via do progresso esmaga o guia que a ajudou a percorrê-lo. Seus heróis começaram sempre por ser suas vítimas* [68].

Blanqui concentra seus ataques contra a dogmática positivista, a do "fatalismo na humanidade", onde é legítimo, para nós, localizar uma forma do historicismo racionalista assentado na pressuposição da identidade do real e do racional, segundo a qual o curso do mundo é o tribunal do mundo, e o sucesso na história, o critério da verdade. Para Blanqui, a obra de A. Comte desempenha o papel ao mesmo tempo de taxionomia e de disfarce dogmático. "Tudo o que acontece está bem, somente pelo fato de que acontece".

Ou ainda:

> *Porque as coisas seguiram esse curso, parece que elas não poderiam ter seguido um outro. O fato consumado tem um poder irresistível. Ele é o próprio destino. O espírito (que se encontra nele) acabrunha-se e não ousa se revoltar (endurecer). Ele não poderia apoiar-se senão no vazio (no nada). Terrível força para os fatalistas da história, adoradores desse fato consumado* [69].

— O espírito saudável da revolta sopra aqui contra um pensamento que vê na história um processo que se realizaria obedecendo a leis quase naturais. Cabeça política, mas não somente política, Blanqui discerne bem a dupla origem do historicismo positivista: o abandono da idéia de justiça e um pacto de aliança com os vencedores. O Encarcerado se insurge, pois sabe que o sucesso e a barbárie caminham juntos. "Todas as atrocidades do vencedor, a longa série de seus atentados são friamente transformados em evolução regular, inelutável, tal como a da natureza" [70]. Blanqui assume a tarefa de escovar a história "a contrapelo", e não desprende o olhar dos "horrores dos tempos esvaecidos"; não aceita repassar os sofrimentos infligidos no curso da história para conta dos ganhos e perdas e como tendo contribuído "grosso modo" para o progresso. Ele se mantém obstinadamente ao lado dos "mártires do pensamento e da justiça", ao lado dos vencidos cujo fracasso designa possibilidades não-acontecidas.

Mas a impulsão Blanqui mira mais longe que uma crítica política. É ao dogma da continuidade, à doutrina do progresso contínuo que ela se lança e à representação do tempo que subentende tal doutrina, o tempo como processo homogêneo e como engrenagem. Contra o fatalismo positivista, Blanqui escreve [71]:

> *Tudo isso é legítimo, útil, indispensável. Deve-se ver aí a marcha natural, obrigatória, do gênero humano. A razão sem réplica é que tudo isso se segue e se encadeia, que há filiação constante aos acontecimentos, que cada época é o produto da época precedente.*

Para Blanqui, pode-se tanto menos invocar a continuidade do progresso ou do bem-estar, que o mal na história não se pode esquecer nem torná-lo objeto de uma transfiguração sob a forma de uma teoria da astúcia da razão, o mal servindo para a vinda do bem. O mal continua o mal.

Ele (o positivismo) não admite senão a lei do progresso (apesar de tudo) contínuo, a fatalidade. Todas as coisas são excelentes em sua hora, pois tomam lugar (marcam um degrau) na série dos aperfeiçoamentos (a filiação do progresso). Tudo sempre para o melhor. Nenhum critério para apreciar o bom ou o mau. Seria preconceito, apriorismo, metafísica [72].

Ora, a engrenagem das coisas humanas é modificável a cada minuto, declara Blanqui. Como admirar-se de tal afirmação da parte daquele que entrou na tradição com a reputação de putschista — não sem boas razões, julga W. Benjamin —, daquele que acreditou na ação das minorias revolucionárias, que apostou a vida muitas vezes em sobressaltos, na ruptura *hic et nunc*, na interrupção do tempo graças a uma rebelião armada? — Só a fidelidade à *idéia da justiça* pode permitir que se rompa a continuidade da injustiça. É explicitamente com a ajuda das categorias do *salto* e do *pulo* que Blanqui interpreta a história como um tecido complexo feito de ruptura, de tomada, de descontinuidade, em um fundo contínuo de opressão. Pois a ruptura com o passado mais próximo permite, graças à citação, à reativação de um passado distante, inventar a figura a vir da liberdade. Segundo os positivistas, "a Antiguidade é uma intrusa que nos extraviou (fazendo refluir a corrente das idades); pois fez remontar o curso das idades". Blanqui replica [73]:

É verdade que retornando à luz, como o Rhodes após sua perda, a antigüidade permitiu-se dar um rude desmentido (bofetada) à mania do desenvolvimento contínuo. Interrompendo, depois calcando dentro da noite a Idade Média, ela veio reinstalar sobre as ruínas da tradição cristã-absolutista a idéia de liberdade e de República, conservada (permanecida) em depósito nas entranhas dos idiomas gregos e latinos. Ela é portanto falsa, essa teoria do progresso ininterrupto e fatal. Pois a civilização greco-romana saltou por cima do cristianismo para refazer, malgrado ele, contra ele, a civilização moderna [*sublinhado por nós-M.A.*].

Pouco importa, em certo sentido, saber se W. Benjamin consultara os manuscritos de Blanqui na Biblioteca Nacional. Foi em nível mais profundo que teve lugar o encontro: na mesma vontade de construir um outro pensamento da história, à contracorrente da doutrina enervante do progresso; na mesma impulsão a se endurecer contra os efeitos daquilo que Nietzsche, outro crítico do progresso, designava como a doença histórica que conduz à admiração beata do resultado e à idolatria dos fatos [74]:

Mas quando se aprende a curvar a espinha e a abaixar a cabeça diante do "poder da história", acaba-se por aprovar com a cabeça, como um mono chinês, não importa qual poder... Se todo sucesso é devido a uma necessidade racional, se todo acontecimento é vitória da lógica ou da "Idéia", então prostremo-nos rápido de joelhos diante de toda a gama dos sucessos.

Em nível mais profundo ainda, a fraternidade desses dois pensamentos, a sua afinidade tem origem sem dúvida na partilha de uma mesma idéia-mãe, segundo frase de Blanqui citada por Geffroy: "O pensamento se deve à fraqueza" [75].

3. O eterno retorno

Tratar das relações de W. Benjamin com Blanqui, quanto à questão do eterno retorno, é tarefa temível. Para não furtar-se a isso, conviria evidentemente introduzir um terceiro nome,

o de Nietzsche; até mesmo um quarto, a ouvir Benjamin, o de Baudelaire.

Partindo da frase de Blanqui, "é um novo sempre velho e um velho sempre novo", Benjamin insiste primeiramente sobre a violência denunciadora de *L'Éternité par les Astres.* De eterno acusado, Blanqui se torna acusador: pronuncia contra a sociedade do século XIX um requisitório terrível. O inferno permanente que essa sociedade, sob diferentes regimes políticos lhe fez sofrer, torna-se o destino inexorável ao qual ela, por sua vez, fica submetida. Os homens do século XIX pertencem a uma região onde conhecerão penas eternas e sempre novas. Esse século que Fichte e Saint-Simon tinham inaugurado com o anúncio comum — "a idade de ouro não está atrás de nós mas diante de nós" — revela-se *o tempo das repetições.* Não a despeito do novo, como se o antigo acabasse por prevalecer sobre o novo, mas através da própria experiência do novo.

> *A humanidade assume aí a figura de alma penada. Tudo o que ela puder esperar de novo se desvelará como realidade desde sempre presente; e esse novo será tão pouco capaz de lhe fornecer uma solução liberadora quanto uma nova moda o é de renovar a sociedade* [76].

Visão infernal, pois o eterno retorno do mesmo significa, para Blanqui, a catástrofe permanente: 1830, 1839, 1848, 1871 ou a eterna derrota do proletariado. O extremismo dessa visão conserva bem alguma coisa do radicalismo revolucionário de Blanqui.

Em um primeiro nível, a "má-nova" que Blanqui revela possui uma qualidade emancipadora. Discernindo sob o véu do novo o eterno retorno do mesmo, Blanqui denuncia ao mesmo tempo as fantasmagorias que assombram seu século: a comédia sempre repetida dos programas, a ilusão de que a revolução

proletária teria por missão continuar e acabar a de 1789, as ilusões do progresso; em resumo, todos os emolientes que enfraquecem a energia revolucionária. Essa crítica, "a crítica a mais acerba de todas as fantasmagorias do século XIX", teria o valor de *paideia.* Segundo Walter Benjamin, a lição de Blanqui diz que "a humanidade será vítima de uma angústia mítica enquanto a fantasmagoria aí ocupar um lugar" [77].

Mas — aqui o movimento se inverte — se o espírito saudável da crítica da ilusão sopra sobre *L'Éternité par les Astres* (1872), a denúncia da ilusão que opera sob o regime da identidade engendra por sua vez uma ilusão. Crítica das fantasmagorias do século XIX, a obra de Blanqui remataria por sua vez a constelação ao acrescentar uma última fantasmagoria de caráter cosmológico. W. Benjamin, embora reconhecendo o patético, o caráter perturbador da meditação de Blanqui, percebe no extremo poder de alucinação que aí se põe em evidência a própria forma de uma idéia obsessiva. Para terminar, W. Benjamin considera que em Blanqui a fantasmagoria da repetição engendra ou alimenta a repetição da fantasmagoria. A teoria de Blanqui, a despeito de sua intencionalidade crítica, reveste por sua vez uma tonalidade mítica como se Blanqui caísse, ele próprio, sob o domínio da repetição do mito, ressurgimento da história "primitiva" que aflora no século XIX [78]. Na falta de ter podido responder às novas virtualidades técnicas e econômicas por uma nova ordem social, o mundo do século XIX é dominado pelas fantasmagorias, seja no nível das representações, seja no nível da presença sensível. Tal é o caráter essencial da modernidade. Tudo se passa em Blanqui como se a idéia do eterno retorno do mesmo, a idéia da repetição, tal como ela opera efetivamente na dominação pelas fantasmagorias, ganhasse o universo inteiro, contaminasse até o cosmos. Ora, uma vez que a lição de Blanqui é a de que a humanidade será vítima do mito enquanto produzir fantasmagorias, pressente-se a orientação de Benjamin: tratar-se-ia de jogar Blanqui

contra Blanqui, de apelar ao "Blanqui educador", contra o Blanqui fabricante de fantasmagorias.

Que sentido, com efeito, atribuir à teoria do eterno retorno na economia de um pensamento e de uma prática revolucionárias?

Há dois planos a distinguir: enquanto essa teoria arruína a fé no progresso e enquanto ela atinge a própria idéia de intervenção humana na história.

No primeiro caso, a respeito da idéia do progresso, o leitor das teses de Benjamin *Sobre o Conceito de História* se convencerá facilmente de que a hipótese da repetição, proposta por Blanqui, longe de quebrar o ardor revolucionário, teria antes o efeito de estimulá-lo, até mesmo de levá-lo a seu regime mais intenso. Diante da tarefa de suprimir a injustiça presente, repetição das injustiças passadas, o ator revolucionário, conquistado pelas teses de Blanqui, não se entrincheiraria por detrás de um "para quê?" desmobilizador. Sua impulsão o conduziria antes a querer quebrar de qualquer modo a perpetuação da opressão pela reprodução da injustiça. Se W. Benjamin às vezes parece considerar que a especulação construída por Blanqui inflige ao seu impulso revolucionário um cruel desmentido, ele a interpreta no entanto como a hipótese que pronuncia a intimação mais imperiosa. "Essa resolução de no último momento arrancar a humanidade à catástrofe que a ameaça permanentemente foi capital para Blanqui, mais que para qualquer outro homem político revolucionário de sua época" [79].

Por mais salutar, catártica a respeito do otimismo do progresso, essa teoria do eterno retorno do mesmo não atinge igualmente a resolução de agir na história? Como efetivamente, professando essa tese em 1872, depois da Comuna, Blanqui teria podido continuar a sustentar a proposição que enunciara em março de 1869: "A engrenagem das coisas humanas não é em absoluto fatal como a do universo. É modificável a cada minuto" [80]?

W. Benjamin aproxima-se nesse ponto de Geffroy, que vê em *L'Éternité par les Astres* o único "documento Taschereau" na vida de Blanqui — entendamos, o único sinal de "traição" no que diz respeito às exigências da revolução. E conclui pela abdicação. Mesmo se a visão infernal de Blanqui profere uma terrível acusação contra a sociedade do século XIX, ela não vale menos como confissão de submissão sem reserva, de resignação sem esperança. Aos olhos de Benjamin, Blanqui, vítima da repetição, teria caído no círculo encantado do retorno eterno. "Esse escrito apresenta a idéia do retorno eterno das coisas dez anos antes de *Zarathustra*; apenas de modo menos patético e com extremo poder de alucinação" [81]. E nas *Passages* Benjamin saúda em Blanqui uma figura trágica do século XIX: "Sua traição tem uma grandeza trágica, o inimigo interior o venceu" [82].

Observando como a idéia do eterno retorno penetra mais ou menos ao mesmo tempo no mundo de Baudelaire, de Blanqui e de Nietzsche, W. Benjamin esboça três posições possíveis diante dessa cabeça de Medusa: o esforço heróico de Baudelaire para arrancar o novo ao eterno retorno do mesmo — e a moda não oferece possibilidades de salvamento? —, a calma heróica de sua aceitação em Nietzsche, a resignação de Blanqui, nisso mais próximo de Nietzsche que de Baudelaire, a despeito das próprias declarações de Blanqui. Quais são os motivos da "condenação" pronunciada por Benjamin? Pode-se considerar, na perspectiva de Benjamin, que a hipótese da repetição ultrapassou seus efeitos críticos. Como se, de repente, simetricamente inversa da doutrina do progresso contínuo, ela tivesse — transformando-se em visão da eterna repetição — cedido à atração da continuidade, à lógica da identidade e abandonado a idéia de fratura. Desertando do terreno crítico, ela teria se dogmatizado e ontologizado: teria passado de uma proposição com o estatuto do "como se" — age como se a catástrofe ameaçasse permanentemente — para o de um juízo determinante concluindo pela existência da catástrofe.

Em suma, esse pensamento que erige o desespero em absoluto, dando o salto da afirmação, contribuiria *volens nolens* ao fechamento do mundo e, nesse sentido, trairia o desejo de salvação de onde no entanto tirava sua impulsão primeira. E, quando ocorre a Benjamin propor como não-contraditória a hipótese da repetição e a da orientação revolucionária de Blanqui, significaria isto que aos seus olhos Blanqui encarnaria uma figura inédita de revolucionário-dândi que teria como traço particular repousar sua causa no Nada?

Reabilitar Blanqui contra o "veredito" de W. Benjamin não é nosso propósito. Entretanto a interpretação de Benjamin que visa o conteúdo de verdade da obra de Blanqui é bastante seletiva. Principalmente, W. Benjamin não retém a hipótese fantástica e provavelmente humorística dos planetas-sósias — no sentido do humor-negro de André Breton — e omite em conseqüência estas frases de Blanqui: "Só o capítulo das bifurcações fica aberto à esperança. Não esqueçamos que tudo o que se teria podido ser aqui em baixo se é em alguma parte alhures" [83]. W. Benjamin não parece sensível à qualidade supra-histórica dessa obra em que Blanqui dispende grande força plástica para lutar "contra o dragão" e não se entregar à loucura [84]. Finalmente, em momento algum ele encara a hipótese segundo a qual a *L'Éternité par les Astres* teria valor de simulacro, tendo como alvo frustrar a hipótese terrificante da repetição, afirmando-a, apoderando-se dela, "repetindo-a" até seus desenvolvimentos mais extremos.

O projeto de W. Benjamin, mesmo que em certos momentos ele reconheça em Blanqui uma alma da mesma família, não é salvar Blanqui mas salvar a idéia e a possibilidade de libertação. Importa-lhe pois guardar suas distâncias, separar-se de Blanqui e talvez até conjurar, através do Encarcerado, o "encanto" do eterno retorno, tal como aparece orquestrado e estilizado em Nietzsche. O encontro W. Benjamin-Blanqui é realmente uma "Passagem", no sentido em que, segundo o

autor do *Paysan de Paris,* o próprio das *Passages,* — "receptáculos de vários mitos modernos" — estaria em que não se permitiria a ninguém deter-se nelas mais que um instante. Na economia do pensamento de Benjamin, certamente, o que está em jogo do lado de Blanqui se opõe ao que está em jogo do lado de Fourier ou de Scheerbart. Na qualidade imanente desse pensamento, Blanqui figura como "imagem dialética", segundo a acepção de Adorno na carta de 2 de agosto de 1934, bem anterior ao "achado" de fins de 1937. É aquele sob cujo nome a categoria do inferno é reintroduzida no projeto das *Passages,* aquele sob cujo nome a categoria da catástrofe — o arcaico desliza no moderno — abre-se aqui uma passagem. Se esse nome guarda alguma virtude energética, é quando contribui para a organização do pessimismo, em que ele lembra que não existe pensamento verdadeiro da emancipação que não se tenha mensurado pelo terror da repetição. Nisso as grandes utopias modernas carregam todas os traços, já que elas não levantam vôo senão a partir da "dialética da emancipação" e contra ela. Seria preciso ainda que aquele que teve a audácia de olhar a cabeça da Medusa não se deixe fascinar por ela. Para permanecer até o fim imagem dialética, essa imagem de *L'Éternité par les Astres*, organização do pessimismo e não fantasmagoria da repetição, deve metamorfosear-se em utopia negativa: Que cesse a catástrofe. W. Benjamin escreve: "É preciso fundar o conceito de progresso na idéia de catástrofe", e ainda: "A salvação se agarra à pequena brecha na catástrofe contínua" [85].

Encruzilhada das idéias de Benjamin, caminho dos seus pensamentos mais familiares, mas também os mais dolorosos, as Passagens Blanqui circunscrevem um *campo magnético* onde a bússola de Benjamin, sob a atração de dupla imantação, não cessa, qual coração descontrolado, de oscilar no entrecruzamento de duas galerias, a da MELANCOLIA e a da REVOLUÇÃO.

Tradução: Lucy Ribeiro de Moura

NOTAS

[1] F. Missac, Walter Benjamin: de la Rupture au Naufrage, *Critique*, abril de 1980, n.º 395, p. 380.

[2] W. Benjamin, *Correspondence*, T. II, Aubier, 1979, p. 195.

[3] G. Geffroy, *L'Enfermé*, Paris, Charpentier, 1897, p. 402.

[4] W. Benjamin, Sur Scheerbart, *Le promeneur*, janeiro de 1983, p. 2.

[5] W. Benjamin, *Correspondence*, T. II, Aubier, 1979, p. 163.

[6] *Paris, Capitale du XIXe Siècle*, em *Poésie et Révolution*, Lettres Nouvelles, 1971, p. 137.

[7] W. Benjamin, *Correspondence*, T. II, pp. 200-1.

[8] W. Benjamin, Carta a Horkheimer de 6 de janeiro de 1938, *Correspondence*, T. II, p. 232.

[9] W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Suhrkamp, 1982, p. 168.

[10] Ibid.

[11] Carta a Horkheimer de 6-1-1938, p. 232.

[12] *PW* 169.

[13] *Correspondence*, op. cit., T. II, p. 242.

[14] É essa a apreciação de G. Scholem sobre o estado de espírito de Benjamin nos últimos anos de sua vida, a propósito de uma comparação entre este último e seu irmão, um e outro pendendo para um messianismo secular: "Meu irmão era muito menos profundo e muito menos dialético do que Benjamin. Meu irmão não cria absolutamente na idéia de catástrofe final. Não a levava a sério. Um homem como Benjamin a levava a sério. No fim da vida caiu em desespero total, como aparece em suas últimas cartas que foram publicadas" (*Fidélité et Utopie*, Paris, Calmann-Lévy, 1978, pp. 46-7).

[15] W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, Paris, 1982, p. 145.

[16] *PW* 61 e 75-7.

[17] Ibid.

[18] W. Benjamin, Sur le Concept d'Histoire (tradução de Pierre Missac), *Les Temps Modernes*, outubro de 1947.

[19] G. Geffroy, *L'Enfermé*, op. cit., p. 170.

[20] W. Benjamin, *Correspondence*, op. cit., T. II, p. 241.

[21] W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, Paris, 1982, p. 126.

[22] G. Geffroy, *Charles Meryon*, Paris, H. Flury, 1926, p. 1.

[23] V. Hugo, *Choses Vues*, T. II, Gallimard, p. 447-51.

[24] K. Marx, *Les luttes de classe en France*, op. cit., pp. 110-1.

[25] G. Geffroy, *L'Enfermé*, op. cit., p. 441.

[26] G. Geffroy, *L'Enfermé*, op. cit., p. 156.

[27] W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, op. cit., p. 216.

[28] G. Geffroy, *L'Enfermé*, op. cit., p. 442.

[29] Ibid.

[30] W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, op. cit., pp. 29-30.

[31] W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, op. cit., p. 31.

[32] J. Mouquet e W. T. Bandy, *Baudelaire en 1848*, Paris, 1946, pp. 12-6.

[33] "Como é difícil para o proletariado prevenir-se contra os opressores!... Voltar para o trabalho ou sucumbir sob a metralha é a alternativa oferecida aos rebeldes. O dever do trabalhador lionês, o homem-máquina, é chorar a fome, criando dia e noite, para o prazer dos ricos, tecidos de ouro, de seda e de lágrimas. Mas tirania tão dura tem seus perigos: o ressentimento, a revolta. Para conjurar o risco tenta-se reconciliar Caim e Abel... Os fatos têm sua eloqüência; eles demonstram o duelo mortal, o duelo mortal entre a renda e o salário" (Blanqui, Le Libérateur, 1834, in *Textes choisis*, Sociales, 1955, pp. 101-2).

[34] W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, op. cit., p. 38.

[35] Ibid., p. 108.

[36] Ibid., p. 144.

[37] Sobre o heroísmo de caricatura, o heroísmo ridículo do ministro Guizot, ver o estimulante artigo de Dolf Oehler, O Caráter Duplo do Heroísmo e do Belo Moderno, em *Études Baudelairiennes*, VIII, La Baconnière, 1976, pp. 187-8.

[38] G. Geffroy, *L'Enfermé*, op. cit., pp. 134-5.

[39] G. Geffroy, *L'Enfermé*, op. cit., p. 119.

[40] Ibid., pp. 245-6.

[41] Ibid., pp. 245-6.

[42] Blanqui, *Instructions pour une Prise d'Armes*, op. cit., p. 218.

[43] G. Geffroy, *L'Enfermé*, op. cit., p. 271.

[44] W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, op. cit., p. 138.

[45] G. Geffroy, *L'Enfermé*, op. cit., p. 214.

[46] G. Büchner, *Lenz et Autres Textes*, Paris, 1974, p. 106.

[47] G. Geffroy, *L'Enfermé*, op. cit., p. 227.

[48] G. Geffroy, *L'Enfermé*, op. cit., p. 124.

[49] W. Benjamin, *PW* 168.

[50] Blanqui, *Instructions pour une Prise d'Armes*, op. cit., pp. 167-8.

[51] Ibid.

[52] *Notes sur les tablaux parisiens de Baudelaire*, *GS* I, pp. 746-8.

[53] W. Benjamin, *Paris*... (1939, *PW* 77).

[54] Ibid., p. 457.

[55] W. Benjamin, Sur le Concept d'Histoire, *GS* I, 1 265.

[56] G. Geffroy, *L'Enfermé*, op. cit., p. 86.

[57] Ibid., pp. 96-7.

[58] W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, op. cit., p. 145.

[59] P. Missac, L'Ange et l'Automate, em *Les Nouveaux Cahiers,* n.º 41, verão de 1975, p. 44.
[60] W. Benjamin, *PW* 459.
[61] W. Benjamin, *PW* 893.
[62] Nietzsche, *Considérations Inactuelles,* Paris, Aubier, 1964, p. 196.
[63] Ibid., p. 237.
[64] W. Benjamin, *Sur le Concept d'Histoire, GS* I, 1 264.
[65] A. Blanqui, *Instructions pour une Prise d'Armes,* op. cit., p. 203.
[66] T. W. Adorno, *Minima Moralia,* Paris, 1980, pp. 218-9.
[67] Libérer L'Enfermé, em *Instructions pour une Prise d'Armes,* op. cit., p. 206.
[68] Artigo para *Le Libérateur* (março de 1834), em Blanqui, *Textes choisis,* Sociales, 1955, p. 101.
[69] Contre le Positivisme, em *Instructions...,* op. cit., pp. 103-5.
[70] Ibid., p. 105.
[71] Contre le Positivisme, em *Instructions...,* op. cit., p. 105.
[72] Ibid., p. 110.
[73] Contre le Positivisme, em *Instructions...,* op. cit., p. 110.
[74] Nietzsche, *Considérations Inactuelles,* II, op. cit., p. 335.
[75] G. Geffroy, *L'Enfermé,* op. cit., p. 269.
[76] W. Benjamin, *Paris, Capitale du XIXè Siècle,* Exposé 1939, *PW* 61.
[77] *Paris, Capitale du XIXè Siècle,* Exposé 1939, *PW* 61.
[78] *PW* 177.
[79] W. Benjamin, Zentralpark (1938-1939), em *Charles Baudelaire,* op. cit., p. 247.
[80] A. Blanqui, *Instructions...,* op. cit., p. 103.
[81] *Paris, Capitale du XIXè Siècle,* Exposé 1939, *PW* 75.
[82] *PW* 459.
[83] A. Blanqui, L'Éternité par les Astres, em *Instructions...,* op. cit., p. 168.
[84] Permito-me remeter à minha leitura do texto, cf. Libérer l'Enfermé, em *Instructions...,* op. cit., pp. 203-30.
[85] W. Benjamin, *Charles Baudelaire,* op. cit., p. 242.

NOTA SOBRE OS TEXTOS

1. "A história da utopia e o destino de sua crítica": publicado originalmente em *Textures* n.º 6 e 7, 1973.

2. "Thomas More": publicado originalmente em F. Châtelet, O. Duhamel e E. Pisier, *Dictionnaire des Oeuvres Politiques,* Paris, PUF, 1986.

3. "William Morris: utopia libertária e novação técnica": publicado originalmente em *L'Imaginaire Subversif,* 1982.

4. "A utopia socialista: uma nova aliança entre política e religião": publicado originalmente em *Le Temps de la Réflexion,* II, 1981.

5. "W. Benjamin entre melancolia e revolução": publicado originalmente em *W. Benjamin et Paris,* Études réunies et présentées par H. Wismand, Coll. Passages, Paris, Ed. du Cerf, 1986.